GIOVANNI GENTILE

LE ORIGINI
DELLA
FILOSOFIA CONTEMPORANEA IN ITALIA

VOLUME PRIMO

I PLATONICI



MESSINA
GIUSEPPE PRINCIPATO — EDITORE
1917

Catania — Stab. Tip. S. Di Mattei & C. — 1917.

PREFAZIONE

Raccolgo in questi tre volumi, abbreviandoli qua e là e ritoccandoli leggermente, i saggi pubblicati nella prima serie della *Critica* (1903-14), intorno alla filosofia italiana della seconda metà del secolo passato. E li intitolo *Le Origini della Filosofia contemporanea in Italia* per definire così nello stesso titolo il carattere complessivo della storia che tutti insieme riescono a comporre.

È facile infatti osservare che per una storia in ogni parte compiuta del pensiero filosofico italiano nei primi decennii della nuova vita nazionale, in questi volumi c'è per un verso troppo, e per un altro verso troppo poco. Eccessiva può parere l'ampiezza con cui si tratta di pensatori, che non hanno impressa un'orma profonda e duratura nel pensiero scientifico, e dei quali appena toccherà la storia futura, che sarà scritta da un punto più lontano e più alto di prospettiva. Nè sarebbe stato da tralasciare in una storia sistematica ogni cenno di scrittori e problemi, che non sono entrati nel mio quadro perchè estranei al contrasto delle idee fondamentali e animatrici della cultura, che io mi proponevo di rappresentare come determinanti il processo

ideale, da cui è sorta la recente filosofia italiana. La forma stessa predominante nell'analisi e nella critica dei pensatori da me studiati risente d'una certa concitazione polemica, che può parere impropria e non conveniente alla pacata ricerca e comprensione storica.

Ma tutto ciò ha la sua ragion d'essere nel carattere dell'opera; la quale, piuttosto che la storia della filosofia dei pensatori che ci han preceduto, mira a illustrare le origini del pensiero italiano che in questo principio di secolo si è venuto e si viene costituendo con caratteristiche sue proprie; le quali, se non cancellano gl'intimi rapporti che esso ha con la filosofia straniera contemporanea, lo riallacciano a quelle tradizioni italiane, che colla ricostituzione politica dell'Italia acquistarono chiara coscienza di sè. Il significato, che solo da questo aspetto hanno taluni scrittori e movimenti spirituali, spiega perchè io me ne sia occupato con una certa larghezza, in una trattazione, la quale per altro sarà appunto quella che potrà permettere allo storico futuro una maggiore concisione e rapidità. E quanto alla polemica che s'affaccia di quando in quando nel corso di questi studi, essa nasce da questo bisogno della filosofia contemporanea di rintracciare e delineare se stessa attraverso questo più recente passato, in cui sono infatti le sue origini.

Non negherò io che la scelta della materia e lo stesso modo di trattarla cambierebbero, se, accingendosi allo stesso tema, fosse stato altri a rendersi interprete e rappresentante della filosofia contemporanea italiana; ma mi limiterò a

notare che lo stesso fatto d'aver sentito il bisogno di gettare questo sguardo critico sul passato, qualche cosa dice: esso dimostra già una comprensione storica e un critico giudizio delle ragioni, per dir così, storicamente sperimentate, dei concetti che sono a fondamento della presente ricostruzione storica, quale che essa si sia. Giacchè è pure ovvio che altro è dire che ognuno scrive la sua storia della filosofia, altro dire che tutte le storie si equivalgano.

Nè qui dirò nulla per respingere l'accusa più volte mossami di asprezze e, come qualcuno gentilmente ha pur detto, di parzialità dei miei giudizi. Miserie, che non hanno interesse se non per gli stessi accusatori. A me basta che i lettori intelligenti e spassionati, o perchè fuori causa o perchè amanti davvero della verità più che della piccola persona che ognuno di noi si trae dietro, abbiano riconosciuto e riconoscano che io ho combattuto e difeso, con impeto magari e con passione, idee, e nient'altro che idee: che è il dovere, secondo il mio fermissimo convincimento, di tutti gli scrittori onesti e consapevoli della loro responsabilità.

G. G.

INTRODUZIONE

LO SCETTICISMO DI G. FERRARI, A. FRANCHI E B. MAZZARELLA.

1. Nella prima metà del secolo XIX furono pubblicate o scritte tutte le opere di quella filosofia che, iniziata dal Galluppi, fu compiuta dal Gioberti, e che, dal nome dello scrittore che ne trattò più sistematicamente e ne rappresentò più genuino lo spirito, può dirsi rosminiana. Il primo opuscolo filosofico del Galluppi, nel quale già apparisce la tendenza nuova dello scrittore, *Sull'analisi e la sintesi*, fu pubblicato sul principio stesso del secolo, nel 1807 [1]. Dal 1819 al 1832 venne in luce di lui il *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*. Nel 1820 cominciò la pubblicazione degli *Elementi di filosofia*, che divulgarono le idee galluppiane per tutte le scuole d'Italia. Nel 1827 apparvero le *Lettere filosofiche su le vicende della filosofia da Cartesio fino a Kant*, primo tentativo di storia della filosofia fatto in Italia con serietà d'intenti, ossia con criterio rigorosamente filosofico. Dal '32 al '34 vennero fuori i sei volumi delle *Lezioni di logica e di metafisica*, contenenti la materia dell'insegnamento universitario impartito dal Gal-

[1] Vedi GENTILE, *Dal Genovesi al Galluppi*, Napoli, ed. della Critica, 1903, p. 225 e seg.

luppi a Napoli dal 1831 alla sua morte, nel 1846; nonchè i quattro volumi della *Filosofia della volontà;* senza ricordare gli scritti minori.

2. Dagli scritti del Galluppi è avviato alla sua ricerca Antonio Rosmini, il quale, dopo un importante carteggio col filosofo napoletano [1], inizia nel 1829 a Roma la stampa del suo *Nuovo saggio sull'origine delle idee,* e l'anno appresso la compie. E in esso sorpassa il pensiero del suo ispiratore informandolo a uno spirito diverso, corrispondente ai bisogni ideali del tempo, che nell'Italia superiore eran meglio sentiti: quello spirito di ritorno alle tradizionali credenze religiose, che fu caratteristico del movimento romantico in tutta Europa. E al *Nuovo saggio* seguono nel 1831 i *Principii della filosofia morale;* nel '36 il *Rinnovamento della filosofia italiana;* nel '37 la *Storia comparata dei sistemi relativi al principio della morale;* nel '38 l'*Antropologia;* nel '41 la *Filosofia del diritto;* e nel '46 la *Psicologia.* Dopo il '50 non furono pubblicate se non la *Logica* (1854), la quale però non aggiunge nulla alla speculazione rosminiana, e le opere postume (la *Teosofia, Aristotile esposto e commentato,* il *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica),* che erano state scritte, la maggior parte, avanti al '50.

3. Nel 1838 comincia la carriera di scrittore di Vincenzo Gioberti col volume su la *Teorica del sovrannaturale* (raddoppiatosi nella edizione del 1850): dov'è detto che il principio fondamentale della ideologia rosminiana è " il progresso più importante che abbia avuto luogo in filosofia da molti anni in qua, e non potrà indugiare gran fatto ad ottenere il consenso comune dei cultori delle scienze speculative ". E sulla via aperta dal Rosmini procede già il

---

[1] GENTILE, *Rosmini e Gioberti,* Pisa, Nistri, 1898, pp. 74-82.

pensiero esposto in quest'opera. Alla quale tengono dietro nei due anni successivi i tre volumi dell'*Introduzione allo studio della filosofia*, e poi nel '41 lo scritto sul *Bello*, e in quest'anno stesso, nel '42 e nel '43 la polemica contro il Rosmini; nello stesso '43 il *Primato* e il *Buono;* nel '45 i *Prolegomeni al Primato;* nel '47 il *Gesuita moderno;* nel '48 l'*Apologia*, e nel '51 il *Rinnovamento*. Anche le opere postume del Gioberti, pubblicate dal Massari nel 1856 e nel '57, erano state abbozzate prima del '50, nè poterono avere dall'autore compimento.

4. Come si vede dalle date, tutti questi libri della nostra filosofia classica s'accompagnano con quel risorgimento morale e politico, che piglia le mosse dagli anni del predominio francese, matura attraverso le esperienze politiche del '15, del '20 e del '21 e del '31, e scoppia nel '48 per fare quell'ultima prova feconda de' più gravi insegnamenti, che giovarono appunto al Gioberti per scrivere nel '51, nel *Rinnovamento*, il programma dell'avvenire, poi felicemente attuato con la formazione dello Stato italiano. Codesti libri, adunque, appartengono a un'età importantissima nella storia dello spirito italiano; la quale, precorrendo la ricostituzione politica della nostra nazione, ne è la preparazione ideale: ed è ricca di una vita spirituale più intensa di quella fortunata che le seguì e ne raccolse il frutto. E poichè la filosofia, che è la riflessione dello spirito su se medesimo, non può non riuscire la più elevata espressione del pensiero d'ogni tempo, s'intende agevolmente che il moto filosofico, che si manifestò nei libri che abbiamo ricordati, dovesse riflettere in sè tutta l'agitazione di elementi intellettuali e morali, da cui il nostro Risorgimento fu sostenuto. Finita quell'agitazione, acquetatosi lo spirito italiano, coll'appagamento delle sue aspirazioni parve che la nostra vena speculativa si disseccasse. Vennero le critiche, i commenti, le storie; ma la vita della filosofia disparve. Perciò poi ogni vero e consapevole tentativo di rinnovare codesta vita della

filosofia non è stato senza uno sforzo di riannodarsi a quella tradizione e di continuarla in un modo o nell'altro. E noi vedremo per quante e per quali vie s'è cercato di continuare quella tradizione; ma prima ci occorre osservare come intorno al '50 parve violentemente interrotta. E però innanzi tutto cade in acconcio rilevarne sommariamente le fattezze principali.

5. Anche in Italia la filosofia cominciò sul principio del secolo come critica della conoscenza e finì come metafisica. Così in Germania il cammino della filosofia classica dal Kant, tranne certe deviazioni, trascurabili per chi guardi al processo generale del pensiero speculativo, era proceduto presto a Fichte e subito dopo a Schelling ed Hegel. Il criticismo kantiano era stato prodotto dall'innesto dell'empirismo scettico di Hume sul tronco dell'ontologia wolfiana. E nel Galluppi la critica della conoscenza era rampollata dallo studio dell'empirismo francese del sec. XVIII in una mente nudritasi anch'essa delle speculazioni metafisiche di Leibniz. Letto Condillac, il filosofo calabrese si persuase che il problema principale della filosofia è quello del conoscere, e cominciò indi a pensare e a insegnare che la filosofia è la scienza del pensiero; anzi nulla più che la scienza del pensiero umano. Kant non era stato più severo con l'ontologia; e non è possibile intendere il significato della filosofia galluppiana senza rifarsi dall'autore del criticismo. È vero che il Galluppi scrive pure una teologia; ma quando parla di Dio, bada bene ad avvertirci che della idea di Dio egli intende propriamente occuparsi e che solo dell'idea è possibile trattare nella moderna filosofia, che ha trasformato l'ontologia in ideologia. Le sue *Lettere sull'ontologia*, recentemente venute in luce [1], paiono scritte con lo spirito di Kant.

---

[1] In appendice al vol. del prof. C. TORALDO TRANFO, *Saggio sulla filosofia del Galluppi*, Napoli, Morano, 1901.

6. E da Galluppi e da Kant prese il problema Antonio Rosmini, che, dopo varie schermaglie contro gli ultimi rappresentanti italiani dell'illuminismo francese del sec. XVIII (Gioia, Romagnosi, Foscolo), scrisse il *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. Ma la questione ideologica e critica nelle mani del Rosmini si trasforma, e segna in Italia quella stessa crisi del soggettivismo kantiano che in Germania è rappresentata da A. Fichte. Il soggettivismo di Kant ha di contro a sè un oggetto, che limita la conoscenza e le sfugge in perpetuo; gettando su di essa, se non la tenebra fitta del fenomenismo alla Berkeley, la penombra del dubbio, che è pure scettico. Il soggettivismo del Fichte supera quel limite e s'impadronisce dell'essere, poichè il suo soggetto produce e crea tutto l'essere. Il suo non è un soggettivismo a cui si possa rimproverare una diminuzione o l'annientamento dell'oggetto, senza cadere nel circolo vizioso di presupporre un'oggettività differente da quella che è posta nella sua intuizione filosofica. Se la realtà è soggettiva, è chiaro che ad essa non si potrà, nè si dovrà pervenire che per un processo soggettivo: e tutti gli scrupoli dell'oggettivista non potranno aver valore finchè non si dimostri che la realtà non è soggettiva; ossia che lo spirito mediante il processo creativo dell'oggetto suo non può giungere veramente alla posizione di quell'oggetto che sta innanzi alla coscienza che la filosofia deve spiegarci. Nel kantismo del Rosmini scompare similmente la cosa in sè: le categorie si riducono ad una sola, che è l'idea dell'essere, e dall'unità del sentimento fondamentale rampolla la sintesi costruttiva di tutto il mondo conosciuto mediante la percezione intellettuale, che è unità organica di senso e intelletto, del dato della sensazione con l'idea dell'essere posseduta dall'intelletto.

7. E pure, a sentire il Rosmini, nessuno più di lui dichiarato nemico del soggettivismo kantiano, ch'egli non dubita di definire per scetticismo. E in verità il suo soggettivismo non

è scettico; la sua idea dell'essere, quel lume onde l'intelletto forma ed illustra la cieca materia dei dati sensibili, non è un attributo del soggetto, che è in sè finito, ma un riflesso, l'intuito dell'essere che è infinito, ed è l'oggetto per eccellenza. L'intuito di quell'oggetto, che lume fia tra 'l vero e l'intelletto, contiene, per Rosmini, il principio della critica di ogni soggettivismo, e il modo di superarlo. L'essere non è l'essere nostro, ma l'essere che intuiamo come oggetto, e però come opposto all'intelletto nostro. Perciò, lungi dal concorrere nel pensiero del Fichte, il Rosmini è convinto di trovarsi all'opposto estremo. Se non che, egli stesso osserva, che l'essere, intuito, per effetto dell'intuito stesso si soggettiva, si idealizza, e da noi non si coglie se non come essere ideale, onde l'intuito riesce in fondo intuito dell'essere ideale, ossia immanente relazione dell'intelletto con l'idea dell'essere; e l'essere reale s'argomenta dalla metafisica (teosofia) come un momento dell'ideale; ma non ci è dato dall'intuito, e non entra nella trama del conoscere. E questo è soggettivismo bello e buono, che si sforza bensì di toccare l'oggettività, ma non perciò muta sua natura. In queste strette del soggettivismo si dibatte tutta la speculazione rosminiana.

8. Mettete l'oggetto alla distanza che vi piace dal soggetto, per salvare l'oggettività della conoscenza. Ma, se non rinunziate al conoscere, il soggetto, toccato l'oggetto, non potrà non assimilarlo a sè, e quasi inghiottirlo. E pure, con quella impotenza s'accompagnava nel rosminianismo uno sforzo, che urgeva soddisfare. Come soddisfarlo? Come si soddisfano tutti gli sforzi impotenti: negandolo; mostrando che non aveva ragion d'essere; provando che oltre l'essere ideale, oltre l'essere cioè che si diceva ideale, non v'ha un altro essere che si possa dire reale e distinguere dal primo; che l'essere ideale, esso appunto, è quel reale di cui si andava in cerca. E in verità, che avevano fatto dopo Fichte i suoi discepoli per appagare le esigenze del suo soggettivismo?

Essi avevan detto: badate bene che il vostro soggettivismo, bene inteso, è il vero oggettivismo. Il vostro non-io è parte dell'Io; e quindi non è soltanto non-io. Io e non-io sono identici: nascono a un parto e per un lungo e difficile processo fenomenologico crescono e si sviluppano ad un tempo, con una vita unica. In altri termini, quell'oggetto che voi credete di aver visto dileguare innanzi all'attività del soggetto, vi sta innanzi, saldo e forte più che mai, nel vostro stesso soggetto. Guardatelo bene in viso, e lo riconoscerete di leggieri.

9. Così compivasi nella mente dei filosofi quella specie di nuova rivoluzione copernicana, che era stata gloriosamente iniziata da Kant; e dopo una *Dottrina della scienza*, si poteva scrivere una *Filosofia della natura* e un *Sistema d'idealismo trascendentale;* si poteva anche scrivere una *Logica*, che avesse il valore di una metafisica, come costruzione di un pensiero che è anche essere. A questa metafisica tendeva anche il rosminianismo, sorto in quel periodo così vivace della storia nostra: quando lo spirito italiano aveva bisogno d'una fede, che fosse base e vigore agli ardimenti nazionali a cui si preparava; e questa fede cercava nell'arte, nella storia e nella religione, ridando un profondo contenuto umano alla letteratura, già finita anemica nel freddo splendore delle *Grazie*, tipico prodotto di quel classicismo, a cui si contrappose l'arte profonda del Manzoni; conducendo la storia alla ricerca delle prime affermazioni, guelfe o ghibelline che fossero state, della nostra nazionalità; rialzando la religione con l'apologia e la polemica contro gli ultimi rappresentanti dello spirito volteriano e coi freschi rivoli del sentimento, di cui si fece interpetre l'arte. C'era nello spirito un bisogno di credere; si aspirava fortemente a un oggetto, che riempisse il vuoto, che il sensismo prima, e ora il criticismo, che pareva e per un certo rispetto era scetticismo, vi avevan fatto dentro. Jacopo Ortis, col solo desiderio della patria, senz'altra fede, senza l'amore, senza una re-

ligione, senza una filosofia, era finito nel suicidio. E lo spirito italiano si preparava invece a risorgere a più alta, a più piena vita. Quindi la tendenza nelle menti superiori a rifare, a rinnovare la coscienza; sì che a leggere oggi gli scritti del Mazzini, par di vedere quello stesso entusiasmo, quello esaltamento, che è proprio degli animi nell'età apostolica delle religioni. Quindi anche, naturalmente, nelle più alte menti filosofiche la tendenza irresistibile a una metafisica. E Rosmini tortura il suo soggettivismo per cavarne la *Teosofia*, la cui lettura ti riempie d'ansia affannosa come la vista dell'uomo che si dibatte tra le onde procellose con impari forze per toccare la riva. E Gioberti, fin da principio, e per dir così, a mente fresca, come il discepolo che vede a primo acchito l'errore sfuggito sempre all'intelletto meccanizzatosi del maestro, pronunzia una nuova parola, e, affermando la realtà e produttività dell'ente ideale rosminiano, passa veramente dal soggettivismo all'oggettivismo, o, com'egli diceva, dallo psicologismo all'ontologismo. E poichè chi primo comincia a vedere una verità e deve affermarla contro la tesi opposta, non riesce da prima a scorgere oltre l'opposizione tra quella e questa, l'identità in che l'una e l'altra coincidono, l'ontologismo nella prima fase del pensiero giobertiano fu la negazione e l'opposizione assoluta; ma nella fase posteriore, espressa nelle opere postume, si palesò l'inveramento del soggettivismo. È l'inveramento riconosciuto, cosciente; giacchè, senza che il Gioberti lo dicesse o potesse dirlo, in effetti anche nell'*Introduzione allo studio della filosofia,* l'ontologismo non si oppone allo psicologismo per negarlo, ma per dargli il suo giusto valore.

Di questa ontologia nuova che risorge nel Gioberti, tanto diversa dalla vecchia, contro la quale il bonario Galluppi, s'era provato all'arguzia; di questa ontologia, che non sarebbe stata più scienza dell'essere se non in quanto scienza del pensiero, ma che il Gioberti non chiama l o g i c a, sebbene non le assegni posto diverso da quello che la lo-

gica occupa nel sistema hegeliano, ma protologia, non rimasero pur troppo che informi abbozzi; ma diede essa vita e alimento a tutto quel fervore ideale che dalle opere politiche del Gioberti si diffuse a tutti gli spiriti attivi del Risorgimento. E il fatto è che l'Italia risorgente fu rosminiana e giobertiana.

10. E però accadde che la fine sciagurata della guerra nazionale nel 1848 e nell'anno seguente non paresse soltanto la disfatta del Risorgimento italiano, ma anche il fallimento della filosofia rosminiana e giobertiana; e a Gioberti, già tornato in patria tra gli applausi universali, convenne riprendere la via dell'esilio. E quel Giuseppe Ferrari (1812-76) che, erede, attraverso Romagnosi, Proudhon e Saint-Simon, dello spirito scettico e rivoluzionario del sec. XVIII, aveva già nel 1844, nel periodo ascensivo della fama del Gioberti, scagliato a Parigi contro di lui le saette luccicanti della sua critica superficiale e le sue ire qua e là dissimulate in un artificioso tessuto d'ironia e d'insinuazione, credette venuto il momento di scriver lui la *Filosofia della rivoluzione;* come s'intitola l'opera, pubblicata, con la falsa data di Londra, nel 1851 [1]; nella quale si raccoglie il suo pensiero speculativo nella maggiore maturità cui sia mai pervenuto [2].

11. Nel proemio dell'opera egli diceva: " Ognuno intende per rivoluzione il gran moto per cui la Francia destava tutti i popoli dell'Europa. Trattasi ora di sapere qual deve esserne la filosofia ". La filosofia di quella rivoluzione era la filosofia di Locke, che vinceva il Cristianesimo, e chia-

[1] In 2 voll. Ma noi citeremo la 2ª edizione. riveduta dall'autore, Milano, Stab. tipografico-librario dell'editore F. Manini [1873]; pure in due volumi. La prefazione reca la data del 1° agosto 1851.

[2] Vedi l'art. dello stesso FERRARI, *P. J. Proudhon*, nella *N. Antologia* dell'aprile 1875, pp. 819, 821-22. Cfr. P. F. NICOLI, *La mente di G. Ferrari*, vol. I, Pavia, 1902, pag. 149.

mava ogni uomo ad essere pontefice a se stesso. Ma, dopo la doppia reazione dei Borboni e di Luigi Filippo, la guida di Locke venne a mancare, Voltaire e Rousseau furono sopraffatti, restò dubbia ogni conquista dello spirito umano. In nome degli stessi principii di quella filosofia si rovesciarono ad una ad una tutte le sue dottrine: in nome dei fatti, a cui gli empiristi si appellavano, si vollero rispettati e riconosciuti (oltre quel fatto, grande almeno quanto la rivoluzione nascente, che è il Cristianesimo), quegli stessi fatti minori, che sono i miracoli; in nome della certezza, per cui s'affermava la sensazione, si volle affermato il mondo delle idee, che non è meno certo; in nome dell'esperienza, per cui si pendeva al materialismo, si criticò il concetto stesso di materia, considerata non più come sostanza, ma come proprietà; e quel dubbio, che s'era rivolto contro il cielo, si ritorse contro la terra e contro quei fatti che eran sembrati più positivi; quella libertà, già chiesta alla negazione di tutt'i privilegi e di tutte le supremazie, e dedotta dallo stato naturale degli uomini, si riaffermò come quel diritto che sorge dalla mente sviluppatasi da quello stato naturale, ossia come il diritto della forza. Che più? Quella ragione, tanto invocata dai filosofi della rivoluzione, fu mostrata superiore e fuori del senso, e quindi atta a innalzarci al di sopra dei fatti, e della terra, fino al cielo di Socrate o di Platone o de' Neoplatonici, donde si passò al cielo di Cristo. E si trassero innanzi, dice il Ferrari, Leibniz e Descartes e tutte le filosofie sconfitte, e tentossi di tramutare la rivoluzione in una fase del Cristianesimo.

Quindi, volgendosi ai liberali giobertiani che tenevano il campo, gli accusa di aver voluto evitare a ogni patto la rivoluzione, ingannando il popolo intorno alla volontà del papa e dei principi, cambiando in guerra di conquista la guerra della libertà, facendo rifiutare al popolo illuso il soccorso della Francia [1], confidando la guerra a un re da loro

[1] Il più curioso è che il Ferrari stesso nella parte terza dell'opera (sez. 3ª, cap. VIII), dove parla della propaganda della libertà, pretende dimostrare

stessi dichiarato traditore e già alleato dell'Austria, vietando al popolo di riunire le sue assemblee per proclamare i suoi diritti e salvarli dai nemici interni; e tutto ciò, per condurre la loro cospirazione regia e cattolica alla sconfitta di Villafranca e al mistero di Novara, e farsi di più millantatori e insolenti, quasi avessero riportate venti vittorie, dopo i disastri più goffi e più vergognosi. E dopo una violenta invettiva, in cui vuol bollare come austriacanti e infami quei liberali, il Ferrari grida che bisogna intimare la guerra alla vecchia religione; persuadersi che tutti i sacerdozi sono collegati col pontefice e coll'Austria per conservare la servitù dell'Italia; vedere la guerra inevitabile, continua della rivoluzione francese contro la cristianità; e volere la guerra, di cui i signori tremano più che il popolo non ne speri.

12. Chi faccia la storia delle idee politiche italiane in questo periodo, può divertirsi a confrontare tutte le sentenze e le profezie arrischiate dal Ferrari in questo proemio coi fatti che seguirono, e che pur non valsero a fare metter giudizio al brillante e bizzarro scrittore milanese. Per mostrare l'influsso esercitato su di lui dall'amico Proudhon, anche in quelle *allures d'iconoclaste* che il Marx argutamente notava negli scritti del comunista francese, converrebbe riferire la chiusa del proemio, dove il Ferrari concede sia dimostrato esser egli empio quanto Voltaire, colpevole quanto Rousseau, esecrando quanto Bruno, quanto Campanella, quanto il risorgimento, quanto la rivoluzione, quanto

---

che l'azione del governo francese nel 1848 doveva essere, come fu, " assolutamente nulla per la rivoluzione e tutta favorevole agli antichi regimi a nome della libertà, per cui il borghese di Parigi, difendendo se stesso, difende all'estero tutti i diritti acquisiti dalla più alta feudalità e dalle più cieche religioni " (II, 346). Contro, del resto, il pensiero politico del Ferrari, in generale, vedi CANTONI, *G. Ferrari*, Milano, Brigola, 1878, pp. 41 e ss.; e nel vol. *In memoria di C. Cantoni: Scritti vari*, Pavia, 1908, pp. 112 e ss.

la filosofia; e dichiara enfaticamente di accettare in nome della filosofia l'inimicizia di tutti i nemici della democrazia. Ma preme piuttosto venire alla dottrina da lui offerta all'Italia in quel momento di crisi.

13, Della dottrina esposta nella *Filosofia della rivoluzione* alcuni elementi erano stati anticipati dal Ferrari nel suo *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire*, nel 1843 [1]. Nella prima parte del quale, consacrata a svolgere una teoria dell'intelligenza, si scorge quale influsso esercitassero allora le teorie rosminiane anche sulle menti più avverse allo spirito di quella filosofia, qual'era quella del Ferrari. E nulla è più interessante degli sforzi fatti da questo pensatore in quel torno stesso, in due articoli rimasti famosi per la fiera risposta che provocarono dal Gioberti, per intendere il pensiero del Roveretano, non solo nel suo valore e significato speculativo, ma anche nella sua portata storica in rapporto alla situazione politica e morale dell'Italia durante il Risorgimento. Quel misto di religione e di speculazione razionale, di scolasticismo e di kantismo, di assolutismo e di liberalismo che è proprio dell'indirizzo rosminiano, riusciva inafferrabile al suo spirito volteriano e scettico, e pur vinto dalla luce di certe dimostrazioni del Rosmini, e attirato dalla modernità delle sue dottrine sostanziali. Dopo aver fatto una larga e simpatica rassegna delle opere di lui, nella quale s'incontrano non di rado parole di sincera e viva ammirazione, ricordandosi ch'egli scriveva in francese e in Francia, si domandava: " *Peut-on rapprocher M. Rosmini de M. de Bonald?* " [2], e non dubitava di affermare che tra i due filosofi vi ha un abisso; notando acutamente che i discepoli del Bonald, con tutto il gran parlare che facevano di Dio e dell'anima, e con

---

[1] Paris, Joubert, libraire-éditeur; di pp. XVI-551.

[2] *La philosophie catholique en Italie: I. M. Rosmini et ses travaux*, in *Revue des deux mondes* del 15 marzo 1844, p. 993.

tutte le loro professioni di spiritualismo, erano in fondo materialisti, fondando tutta loro filosofia sul principio della impotenza della ragione. In fondo, si distinguono appena dai condillachiani. Essi non credono a una morale naturale, preparazione alla morale religiosa; e han bisogno di essere cattolici per essere galantuomini. Non credono neppure al pensiero, perchè han bisogno di essere cristiani per ragionare. Egli è che hanno ammesso tutto il materialismo del 700. Senza parola, aveva detto Condillac, non vi ha pensiero; senza piacere, aveva detto Helvetius, non vi ha moralità; senza religione, aveva anche osservato una folla di scrittori politici, non è possibile contenere le passioni. E altrettanto pensano i bonaldiani; soltanto, al materialismo filosofico han sostituito un materialismo religioso. " Non discutono, ma assalgono la scienza in nome delle convenienze politiche, sociali e morali; sobillano i fedeli contro l'intelligenza moderna ". Ora, certo, dice il Ferrari, anche il Rosmini è un ultra-cattolico [1]; " ma se l'uomo è perduto, il filosofo ci appartiene "; l'Italia l'ha riconosciuto. " Il Rosmini, non lo dimentichiamo, ha finito per riannodare gli italiani agli ultimi progressi della filosofia francese e tedesca; in teologia, ha finito per interpretare la religione come l'intendono gli spiriti più elevati di Europa. Senza dubbio, vi sono stranezze nella condotta del Rosmini, vi sono contraddizioni in questo assolutista, fondatore d'un ordine religioso e continuatore, a sua insaputa, della grande scuola di Descartes e di Kant. Ma la sua vita è un atto continuo di nobile abnegazione, e se l' Italia non è la prima nazione del mondo, se il movimento filosofico italiano non brilla nè per lo splendore, nè per la regolarità delle concezioni, bisogna pur riconoscere che il Romagnosi e il Rosmini, l'uno nella povertà e l'altro nella ricchezza, con virtù opposte,

[1] " Puisqu' il a combattu dans les rangs des jésuites, et puisqu' il s' est rapproché des gouvernemens absolutistes " (p. 994). Ma la storia precisa ed esatta non era il forte di questo filosofo della storia.

con convinzioni contrarie, diciamo anche, l'uno persecutore e l'altro perseguitato, rappresentano degnamente le ultime idee italiane in questi tempi di calcolo e di transazioni ". Con la sua filosofia il Rosmini " inaugura il razionalismo in Italia " [1]. E già era detto nell'*Essai*, che egli è il solo teologo che ammetta il metodo psicologico di Descartes, nonchè il solo filosofo che possa aspirare a fondare una scuola italiana [2].

14. Niuna meraviglia quindi che anche il Ferrari ne accettasse una dottrina. La più importante, forse: certo quella che nel sistema rosminiano sta a fondamento di tutte, ossia la dottrina della conoscenza.

Pensare è giudicare, ripete il Ferrari fin dalle prime parole del libro. Era il punto di partenza del Rosmini, e, già prima, di Kant. Si può sentire senza giudizio; ma non pensare. E la sensazione non può essere predicato, ma solo soggetto. L'intuizione è cieca senza la categoria, aveva detto Kant; e Rosmini: la sensazione spogliata dell'idea è un *quid* incognito, è inintelligibile. Il predicato è sempre un' idea, continua il Ferrari: anche nelle proposizioni Dio è, Io esisto, dove il giudizio pare troncato al primo termine, la stessa affermazione è una qualificazione; e il predicato consiste nell'idea di esistenza, la più generale di tutte le idee. Sicchè il pensare presuppone una o più idee generali. Ora queste idee non possono derivare tutte dall'esperienza; perchè non v'è giudizio senza idee generali. Ma, pel principio di ragion sufficiente, non si dirà già che sono innate tutte le idee; ma quelle o quella soltanto, che basti a rendere possibile il giudizio, strumento dell'esperienza, onde sarà dato di formare tutte le altre mercè l'astrazione e la generalizzazione. Insomma, la difficoltà si riduce a spiegare il primo giudi-

---

[1] *L'école de M. Rosmini et ses adversaires* nella riv. cit., 15 maggio 1844, p. 994 e 687.

[2] *Essai*, pp. 184-5.

zio, da cui deriveranno poscia tutti gli altri; e questo a sua volta non presuppone altro che l'idea di esistenza. Perciò " l'esistenza, o piuttosto l'essere, ecco la prima e la sola idea assoluta, illimitata, pura, che bisogna porre nell'intelletto, l'ipotesi primitiva e necessaria in tutta la semplicità, la condizione prima del pensiero e del giudizio " [1]. Che è quanto aveva insegnato il Rosmini; e lo scolaro del Romagnosi non dubitava di accettarne gl'insegnamenti. Al condiscepolo Cattaneo parve quasi un'apostasia; e ne lo rimproverava sdegnosamente [2].

15. Ma pel Rosmini l'idea dell'essere doveva essere il ponte di passaggio dalla gnoseologia alla metafisica; e se non fu per lui, fu per Gioberti. Con diversa ispirazione, invece, il Ferrari ci dice subito: *Nous ne voulons pas sortir de la psychologie !* L'essere, egli nota, appunto perchè si deve considerare come il primo principio del conoscere, è ciò che è, e nessuno può conoscere la sua natura. " Noi lo troviamo nei nostri pensieri; esso li genera, li dirige, li giudica; è immenso, eterno, necessario, infinito; ma è un'idea. Dicendo che l'essere è, non si fa se non ripetere due volte la stessa idea, che resta sempre la stessa, senza che per questo raddoppiamento dialettico possa acquistare una perfezione maggiore. Il pensiero, ecco la sede naturale dell'essere! ".

Ora, questa soggettività apertamente riconosciuta scava veramente un abisso tra il Ferrari e il Rosmini; per questa soggettività il primo diventava uno di quei sofisti, che furono sempre aspramente combattuti dal secondo. L'idea dell'essere, come s'è detto, salvava pel Rosmini l'oggetti-

---

[1] *Essai*, pp. 15-16.

[2] Vedi la lunga recensione che egli fece dell'*Essai*, senza menzionare nè l'autore, nè il libro, nel suo articolo: *Considerazioni sul principio della filosofia*, pubblicato nel 1844 nel *Politecnico*, VII, 292-313. Vedi specialmente pp. 293, 294, 310-312.

vità del conoscere e poteva essere un punto di partenza a una speculazione dommatica e metafisica. Pel Ferrari " l'idea primitiva e fondamentale, dopo aver fatto il giro del mondo ed essersi accostata a Dio, si trova ancora ad essere un pensiero nei nostri pensieri, e l'ontologia rientra a forza nella psicologia "[1]. Era la conseguenza appunto che il Gioberti addebitava al puro rosminianismo; e che menava diritto allo scetticismo.

16. Lo scetticismo è il principio della terza parte dell'*Essai*, dove si vuole determinare lo schema dell'avvenire dell'umanità; e si comincia naturalmente dal fissare i limiti della natura umana, che corrispondono ai limiti designabili a priori del processo storico. Le prime parole di questa trattazione sono infatti: " La ragione aspira a una scienza assoluta, ed è impossibile che possa attingere mai la sua meta "[2]. L'aspirazione nasce dalla infinitezza propria del principio del conoscere, che i singoli atti di conoscenza vengono a determinare. Ma l'assolutezza dell'essere può comunicarsi alla materia sensibile, su cui l' idea dell'essere s'imprime in ogni conoscenza determinata? Il Ferrari, cui sfugge il significato profondo della percezione intellettuale del Rosmini, e pare sia rimasta sempre ignota la sintesi a priori di Kant e l'unità dell'appercezione trascendentale, sentenzia alla lesta, che " il pensiero viene dall'equazione arbitraria tra l'essere e i fenomeni che lo cattivano ": arbitraria, perchè è impossibile che la materia della conoscenza adempia le condizioni illimitate che le impone l'idea prima; le quali tutte s'assommano nell'identità. Nè i fenomeni sono identici all'essere, nè identici tra loro. Tutto ciò che è, dice il Ferrari, esiste in modo individualmente determinato; e ogni individuo si sottrae alle leggi

---

[1] Pag. 23.
[2] Pag. 379.

dell'identità. È un'illusione naturale del pensiero questa moltiplicazione indefinita d'una sola unità (l'essere), che è tutta intiera in ciascun individuo, in ciascuna differenza e nella menoma suddivisione o alterazione degli oggetti; onde si crede realmente di cogliere la realtà; ma l'indeterminazione e la determinazione, l'unità e la differenza, l'essere e i fenomeni, questo eterno difetto d'identità tra le cose genera una lotta perpetua, che si rivela sotto mille forme in tutti gli sforzi del pensiero in lotta con la propria impotenza.

17. Il Ferrari quindi allinea una serie d'insolubili antinomie derivanti da questo male metafisico, da cui è travagliato e roso il pensiero nel midollo stesso del suo essere: le antinomie dell'unica sostanza e della molteplicità degli esseri, dell'identità e del cangiamento, del genere e dell'individuo, del continuo e del discreto, dell'esterno e dell'interno, dell'essere e del non-essere, della materia e dello spirito, e tutte le antinomie proprie dell'idea di Dio. " L'antinomia ", conclude, " è permanente su tutti i punti dell'ontologia, oppone sempre la fisica alla metafisica, il senso alla ragione, il fenomeno al noumeno, il finito all'infinito, il determinato all'indeterminato " [1]. E la lotta è inconciliabile, siccome dimostra anche la storia della filosofia, perpetua vicenda tra la metafisica e la fisica, tra la tradizione dell'evidenza noumenica e la tradizione dell'evidenza fenomenica; la prima delle quali fa capo agli Eleati e la seconda agli Atomisti. Tutte le transazioni conciliative, che si sono di tempo in tempo tentate, non sono riuscite se non a mascherare o piuttosto a spostare le difficoltà. Non già che la filosofia sia immobile; v'è un progresso; e però bisogna ammettere che lo spirito sia in cammino per risolvere questa enorme contraddizione dell'ontologia.

---

[1] Pag. 398.

Sicchè anche pel Ferrari la grande antinomia, madre prolifica di tutte le antinomie particolari, ha la sua brava soluzione: e già ogni scetticismo, volere o no, poichè è processo logico, deve finire in un dommatismo qualsiasi. " A nostro avviso ", egli dice [1], " la contraddizione è risoluta nell' istante in cui essa è sostituita *(remplacée)* da un mistero ". Quale? La stessa equazione arbitraria del pensiero; che è un fatto incontestabile, un mistero che nessuno può negare e che non implica nessuna contraddizione; quella equazione, che ci dà tutto l'universo, a patto che esso riproduca, per tutto ove l' affermazione si presenta, lo stesso mistero del pensiero che lo concepisce. È insomma il mistero della sintesi a priori, che dal pensiero si estende alla realtà e copre tutto delle ombre della sua irrazionalità. È il motivo stesso della formula sostituita dal Gioberti al semplice Ente dell'intuito rosminiano; è il motivo della logica hegeliana, che sviluppa e legittima l'identità immediata dello Schelling. Ma il Ferrari si ferma al mistero dell'unità dei contrari, e, quasi per disperazion fatto sicuro, proclama innanzi ad esso l'impotenza della ragione, e l'inanità assoluta dell'ontologia. La ferrea cerchia del nostro pensiero con le sue insanabili contraddizioni è insormontabile; e la psicologia è il risultato ultimo della filosofia moderna. " S'è detto che la psicologia non è che il peristilio della filosofia; e può essere: essa non dà la scienza assoluta; ma il tempio non è di questo mondo: la nostra vita, il nostro pensiero stesso ci relegano nel peristilio dell'assoluto " [2].

18. Tutto questo è kantismo bello e buono; e come Kant, il Ferrari respinge qui l'accusa che gli si para innanzi, di scetticismo *(accusation banale!)*. L'impossibilità di spiegare Dio, la natura e l'uomo, non implica punto la negazione di Dio, della natura e dell'uomo. E lo stesso dicasi della ma-

[1] Pag. 401.
[2] Pag. 403.

teria, del movimento e della vita. " Il solo mezzo di compromettere i fatti, è di volerli spiegare " [1]. Ma il fenomenismo, la semplice descrizione a cui Ferrari limita l'ufficio della filosofia, preclude la via a quelle affermazioni, alle quali, bene o male, il Kant giunse nella *Critica della Ragion pratica:* esso non ha uscita possibile dal campo chiuso dello scetticismo, e costringe la ragione al supremo sacrifizio di se medesima, al riconoscimento del mistero universale.

19. La *Filosofia della rivoluzione* non fa se non sviluppare i germi di pensiero contenuti nel *Saggio sul principio e i limiti della filosofia della storia:* ma presenta pure una notevole differenza, della quale si spiega facilmente la ragione psicologica, se si notano i diversi momenti della vita del Ferrari e della storia contemporanea, a cui le due opere appartengono. Il *Saggio* è scritto in Francia, con intenti puramente teorici parecchi anni prima del 1848, quando pareva ancor lontano il giorno della rivoluzione; e il Ferrari forse non ci pensava nemmeno. La seconda opera invece freme di guerra: scritta in italiano e in Italia, quando l'accoramento dell'impresa fallita incitava più forte gli animi alla riscossa, in un tempo e in un paese, in cui anche gli scettici dovevano avere una fede. E come avrebbe potuto una filosofia negativa e demolitrice annunziarsi per filosofia della rivoluzione? La rivoluzione non è distruzione, ma rinascita: e non si rinasce se non per vivere, e non si vive senza una fede. Ond'era naturale che nella nuova opera il Ferrari, non potendo negare le ragioni del suo scetticismo, e dovendo pure insistere sull'affermazione delle insolubili antinomie della ragione, non insistesse meno su quel mistero, che era tuttavia indicato come il solo punto, in cui si possa fermare il piede in mezzo al generale oceano dei dubbi; era naturale che da questa mistica affermazione

[1] Pag. 404.

traesse partito, sviluppandola e ricavandone il contenuto della fede rivoluzionaria.

20. Tutta la prima delle tre parti, in cui anche questo libro è diviso, è critica e distruttiva. Intitolata: *Critica dell'evidenza*, dimostra che " lo stesso procedimento che ci promette la certezza, ci conduce al dubbio universale "; perchè, se si sottopongono tutte le nostre cognizioni all'impero della logica, son ritrovate tutte contradditorie e assurde.

Il motivo costante di questa critica è l' affermazione dei contrari che rende contradditòria la nozione d' ogni essere: lo stesso motivo del *Saggio*. Qui la critica vorrebbe essere sistematica, e non è, potendosi dire piuttosto che proceda tra tutte le antinomie con quello stesso ordine, con cui procede il celebre leone della ipotiposi leopardiana:

Quale lion di tori entro una mandra...

Si direbbe fatto a posta per mostrare con l' esempio la vanità della logica. Si comincia dalla natura: ma viceversa, nella sezione dedicata ad essa, si ficcano tutte le categorie della logica: genere e individuo, causa ed effetto, finito e infinito, essere e non essere. Dopo la natura e il pensiero, si assale Dio: è una gradazione regressiva? Si vuol distruggere prima l'edificio e poi la base? Ma allora prima sarebbe dovuto cadere il pensiero e poi la natura; e Dio avrebbe dovuto essere il termine ultimo della critica, laddove alla critica dei concetti di Dio e de' suoi attributi segue nel Ferrari la critica del dovere e della felicità, nonchè della logica. È, come si vede, l'ordine del disordine; dove gli argomenti si succedono e s' intrecciano arbitrariamente senza un disegno, neppure sbagliato. Il che suggerì al Fiorentino l'idea di quella critica: " Il Ferrari ha fatto incetta di ogni forma di scetticismo; ce n'è di tutti i colori; è un arsenale, dove le armi dell'età della pietra si trovano accatastate coi fucili ad ago "; giacchè il nostro

scettico non distingue antinomia da antinomia; non vede che ognuna di esse rampolla da certi presupposti filosofici, e prova soltanto contro quella data filosofia (così gli argomenti di Zenone contro il concetto del moto, presuppongono la dottrina parmenidea); e, spostata dal suo luogo, perde ogni efficacia [1]. E si dice che il Ferrari ringraziasse allora il Fiorentino della critica, e gli rispondesse: " Avete ragione " [2]. E può darsi che dopo molti anni il Ferrari non si ricordasse più bene, distratto come era in lavori di diversa indole, delle intime ragioni del suo filosofare. Ma, ripensando il suo pensiero del '51, egli avrebbe forse risposto, che appunto come le armi della pietra all'offesa son sempre buone, anche dopo l'invenzione dei fucili ad ago, così nella critica negativa gli argomenti di tutte le filosofie sono validi, a qualunque tempo appartengano. Giacchè tutte le filosofie di tutti i tempi presuppongono sempre una vita della coscienza che si può rivivere (donde l'interesse e il valore della storia), e non sono morti residui d'un organismo in frantumi. Se la critica d'una forma della coscienza ha valore contro questa forma, essa ha un valore perenne ed assoluto, al quale la critica si contrappone. Certo, contro una tesi allo scettico basta un'antitesi sola; ma alla molteplicità delle tesi, formatesi storicamente, egli deve apprestare molteplici antitesi. Di qui per lui il vantaggio, che il dommatico, costretto ad abbandonare la tesi nuova, non crederà di potere riparar nella vecchia.

Ma aveva ragione il Fiorentino in quanto ogni antitesi non vale se non contro la tesi a cui si oppone. Giacchè il vero difetto non è storico, ma logico. Nulla di male che si mettano insieme tutte le armi; ma per potersene servire, bisogna non ammassarle alla rinfusa, bensì disporle

---

[1] *La filosofia contemporanea in Italia*, Napoli, Morano, 1886. pp. 42-3.

[2] Vedi ciò che si racconta nel volumetto: *Onoranze a F. Fiorentino*, Napoli, A. Morano, 1885, pag. 107.

con certo ordine. E l'ordine manca, come s'è detto: manca appunto il sistema, in cui ogni tesi e ogni antitesi dovrebbe occupare il proprio posto, sicchè ogni tesi nuova fosse conseguenza della tesi e dell'antitesi precedenti. Altrimenti, perchè, caduta una tesi, il sorgere d'una tesi nuova? Senza il sistema non c'è processo; e la prima parola del pensiero dovrebbe anche essere l'ultima.

21. Comunque, la corda toccata dal Ferrari è una corda resistente, per quanto sottile, ed egli ne trae suoni acuti, che scuotono fortemente. Perchè il suo era ingegno penetrante e speculativo, sebbene sbrigliato e quasi selvaggio. E il concetto, che egli lumeggia or da un aspetto e ora dall'altro con infaticabile insistenza, è profondamente vero: la contraddizione è immanente nel concetto stesso dell'essere; e come tutto è, tutto è contradditorio. Ma da questa irreparabile contraddizione Giorgio Hegel, lungi dell'essere trascinato nello scetticismo, era salito a nuove e più alte affermazioni del vigore della ragione, creando una nuova logica. Che pensò il Ferrari dell'impresa hegeliana? Da quel che ne dice non pare l'avesse studiata seriamente. Il giudizio, ad ogni modo, è negativo. Dopo aver tessuta la sua tela di antinomie, egli dichiara impossibile penetrare al di là della contraddizione, perchè ogni tentativo su questa via incontrerà sempre due ostacoli insuperabili [1]. Infatti, soppressa la logica, non sarà possibile nè fissare un principio e un punto di partenza; nè segnare una via per cui si possa procedere. " La filosofia ", dice il Ferrari, " si ridurrà ad un gioco più o meno ingegnoso e terribile, in cui la vittoria resterà, non alla verità, ma al più forte; voglio dire a colui che avrà sorpassato gli altri nella potenza di affascinare col misticismo o d'intervertire ogni concetto per mezzo della dialettica ".

[1] *Filosofia della rivoluzione*, I, pp. 181 e segg.

Entrambi i vizi, del principio e del processo arbitrario, egli ritrova pertanto in Hegel. " Il suo punto di partenza è arbitrario, e lo sviluppo non è uno sviluppo ". Infatti, ammesso pure l'essere, principio della logica hegeliana, da questo principio non è possibile procedere con quella dialettica di antitesi e negazione di antitesi, che fu escogitata da Hegel: perchè, se l'antitesi dell'essere è il non-essere (e non può esser che questo), la negazione del non-essere non può darci, come Hegel presume, il diventare; ma ci riconduce necessariamente là donde s'eran prese le mosse; all'essere. " Hegel, deducendo dalla negazione del non-essere il diventare, aggiunge artificialmente un nuovo termine a due termini che non lo contengono. Il diventare non è l'essere, nè il non-essere, nè la loro sintesi; le nozioni logiche dell'essere e del non-esssere si limitano ad accusarlo di contraddizione "[1].

Dove è chiaro che la logica hegeliana è combattuta con un criterio inferiore, che questa logica dichiara di aver superato; e il critico cade perciò nello stesso errore di chi contro il sistema eliocentrico adducesse la testimonianza dei sensi, favorevole al sistema contrario. Ora, come l'astronomo può ridersi di chi gli opponga il sorgere e il tramonto del sole, così l'hegeliano potrà non darsi gran pensiero della contraddizione, che, secondo il Ferrari, l'essere e il non-essere imputerebbero al diventare: il quale vuol essere appunto questa contraddizione, generata dall'opposizione del non-essere all'essere; e arbitrio sarebbe, per evitare la contraddizione che da quei termini scaturisce ineluttabilmente, riaffermare la identità dell'essere che è stata negata.

22. Nè maggior penetrazione del pensiero hegeliano dimostrano altre osservazioni. È vero, dice il Ferrari, che la natura procede per negazioni di negazioni, che sono sempre

---

[1] I, 185.

nuove affermazioni. Ma c'è una gran differenza tra la negazione dialettica e la negazione positiva. La prima è una contraddizione pura e semplice, in cui il sì e il no si bilanciano, e restano eternamente; la loro opposizione è sterile, e se si nega un termine, resta l'altro. La seconda, invece, non è mera negazione, " ma la sostituzione d'una cosa ad un'altra per cui la natura oppone al feto il neonato, al neonato il fanciullo, al fanciullo l'adolescente, all'uomo il cadavere, al cadavere la cenere del sepolcro " [1]. Questo è vero processo, che non torna mai alla posizione di prima. " Il sillogismo hegeliano si sviluppa in aria, e la natura si sviluppa coi fatti; il sillogismo hegeliano è metafisico, e la natura è fisica: il sillogismo hegeliano opera sul vuoto, sulla negazione delle antitesi; la natura opera sulle realtà, emettendo tesi sempre nuove, voglio dire creando esseri sempre nuovi " [2].

Il che dimostra che il Ferrari non solo non aveva bene studiato la *Logica* di Hegel, ma ignorava i principii del suo idealismo. Chi non sa che nessuna antitesi, per Hegel, è la negazione assoluta della tesi: anzi la nega, in quanto la contiene, proprio come l'adolescente contiene il fanciullo; e per ciò è anch'essa negazione positiva? E altrimenti, come sarebbe processo dalla tesi? Essa è negazione rispetto alla tesi precedente; ma appunto per ciò è una nuova posizione. E in quanto all'opposizione della metafisica alla fisica, la metafisica hegeliana non vuol essere che il midollo della fisica, sì che le categorie della logica corrispondano precisamente allo schema della natura.

23. Ma perchè cominciare dall'essere piuttosto che dal non-essere? Chi ci dice che dall'imperfetto si deve procedere al perfetto, e che non si deve piuttosto supporre una

---

[1] I, 188.
[2] I, 189.

natura edenica primitiva? Il punto di partenza è arbitrario [1]. — Obbiezione, anch'essa, campata in aria. Perchè l'essere prima del non-essere? Perchè questo presuppone quello, e quello non presuppone questo; perchè, volendo filosofare, non si può rinunziare alla logica filosofica! E non aveva lo stesso Ferrari dimostrato nell'*Essai* di otto anni innanzi, che l'essere è la prima idea logica, quella da cui l'intelletto non può spogliarsi, e che è per ciò il fondamento e il principio del suo processo logico?

24. Tutta la critica insomma è sofistica, ma basta al Ferrari per sbarazzarsi anche dell'hegelismo, falso nel metodo e nel principio. " Niun filosofo, egli conchiude " tra i moderni, ha eguagliato il genio di Hegel; niuno è stato di lui più ardito, più preciso, più infaticabile nella invenzione metafisica: siamo presi d'ammirazione nel considerare quest'uomo, che, senza ristarsi mai, si apre la via a traverso l'impossibile; egli è sempre solo, ed esce sempre grande da una lotta disperata; egli è sempre vittorioso tanto da renderci attoniti ". Il Ferrari sarebbe stato tra i suoi seguaci, se avesse potuto capacitarsi che la sintesi dei contrari è la vita e non la morte del pensiero.

25. Escluso l'hegelismo, non vede altra possibile filosofia costruttiva, altro possibile intendimento razionale del reale. La conclusione non può essere cha lo scetticismo e il riconoscimento del mistero. È impossibile, dice il Ferrari, passando alla seconda parte della sua opera, lottare contro il dubbio universale, nè vincerlo, nè dimenticarlo: " non ci rimane che ad evitarlo, a fuggirlo, riparandoci sul campo stesso ove la natura ci chiama " [2]. E il modo è curioso. Donde il dubbio? La critica tende a distruggere quel mon-

---

[1] I, 190.
[2] I, 195.

do, di cui siamo certi prima d'imprendere il lavoro della critica. Ma lo distrugge veramente? A questa distruzione tutto sopravvive: perchè, anche dopo e nonostante la critica che ci mena a dubitare di tutto, noi continuiamo a vivere, e perciò a credere, ad esser certi del mondo che ci circonda, e a cui si riferisce ogni forma della nostra attività. " La guerra universale di tutte le cose e di tutti i pensieri è stata inoffensiva; nessun oggetto è sparito, nessun fenomeno svanito ". La logica è il principio dello scandalo: bando, dunque, alla logica. Sottomettiamola alla natura! Allora dubbi, contraddizioni, assurdità saranno confinate in una sfera esterna a quella della nostra azione. Nè il partito è arbitrario: perchè è tanto vero che le cose non obbediscano alla logica, che la logica presuppone le cose, le quali ne sono il contenuto. Dunque, il mondo è, in quanto rivelazione della natura; e la logica vien dopo, nè può infirmare l'esistenza di ciò che la precede, come non può spiegarla. Il genere umano ha sempre capito che il mistero è alle origini, che le origini ci sfuggono e devono restare nel seno dell'eterno: soltanto, alla rivelazione sovrannaturale bisogna sostituire quella della natura. " Non scelta a capriccio, essa ci invade e ci trascina nella sua corrente; costituisce l'esser nostro, ci dà la volontà, la ragione ". Il dubbio rimarrà invitto; ma non potrà toccare se non la realtà metafisica, la regione trascendente, come dice il Ferrari, ove si formano i mondi; non quel mondo delle apparenze in cui la natura si manifesta, e in cui l'uomo vive, indipendentemente dalla logica.

26. La manifestazione della natura è triplice: rivelazione degli esseri, rivelazione della vita e rivelazione morale.

Le apparenze sono criticabili dalla logica, ma restano in sè indistruttibili: l'ombra esiste quanto la luce, le immagini del sogno sono tanto incontestabili quanto gli spettacoli della natura. Ogni apparenza è realtà. L'errore non proviene mai da ciò che apparisce, sì dalle congetture, dalle ipo-

tesi, dalle aggiunte logiche che noi facciamo a quel che apparisce; e si rettifica infatti con nuove osservazioni delle apparenze. Dubitare della realtà delle apparenze, è proporsi un problema artificiale e falso: è presupporre arbitrariamente una realtà trascendente, alla quale paragonare l'apparenza, e considerar questa " come il segno, come l' indizio d'una cosa sconosciuta ". Ma questo *quid* ignoto è una creazione di quella riflessione, che si trascina nell' assurdo.

Se non si deve distinguere l'apparenza dalla realtà, non si può neppure cercare donde vengono le apparenze. Si manifestano, dunque sono [1]. Nulla è da cercare, nulla da apprendere al di là dell'apparenza. Non havvi perciò criterio della verità: ogni apparenza è criterio a sè; tutte le verità, irriducibili e inverificabili.

27. Il vero metodo consiste nell'accettare tutte le apparenze, e resistere alla logica; impedire anzi che questa pigli piede e guadagni terreno. Restar servi del fenomeno: *credo quia absurdum*. La natura s'impadronisce della logica, e la soggioga, costringendola ad ammettere l'assurdo, il logicamente impossibile.

La contraddizione, però, a cui bisogna assoggettarsi, è la contraddizione critica: ossia la contraddizione, che la logica, come critica della logica naturale, discopre nelle manifestazioni della natura già imposte al pensiero dell'uomo: contraddizione insolubile, eterna, senza uscita e senza speranza. Ma c'è una contraddizione diversa, a cui la mente non può, nè deve arrestarsi, e nella cui soluzione è la condizione e il principio della scienza: la contraddizione positiva, che nasce dal negare le conseguenze della logica sottoposta alla rivelazione, ossia dal sottoporre la rivelazione alla logica, dal porre la contraddizione nel seno stesso della natura, facendo, per esempio, la terra mobile e immobile,

[1] I, 200.

perchè ora ci apparisce mobile e ora immobile. Bisogna distinguer bene queste due contraddizioni: una termine della scienza, risultato della logica in quanto si ritorce sulla natura; l'altra errore o dubbio transeunte, individuale e meramente soggettivo, che vien sorpassato, in virtù dello stesso potere della rivelazione naturale, con l'aderire alle apparenze, che non soffrono mai di tali contraddizioni. " La contraddizione critica esce dalla logica, che domina la natura; l'altra dalla natura che domina la logica " [1]. La soluzione (immaginaria e falsa) delle contraddizioni critiche crea la metafisica, eterno lavoro di Sisifo affaticantesi indarno in un'impresa fatalmente disperata; la soluzione naturale delle contraddizioni positive dà la fisica, che è la vera scienza. Se si confondono le due antinomie, la metafisica si mescola e confonde con la fisica.

28. Il mondo moderno comincia con la separazione della fisica della metafisica, con l'appello all'osservazione dei fatti e della natura: separazione, a cui Galileo e Newton si mantennero felicemente fedeli. Ma la riforma fu più empirica che scientifica; giacchè, non essendosi distinte le due specie d'antinomie, rimase la speranza, e poi si rinnovarono più volte i tentativi di risolvere le antinomie critiche, riuscendo così a introdurre nuovamente la metafisica nella fisica. La metafisica deve perire, perchè la fisica possa vivere; e questo non è possibile se non ad un patto: che si tengano nettamente distinte le due antinomie, critica e positiva.

29. La conclusione può parere una rigida formola del cosiddetto positivismo: " Per la critica tutto è possibile, tutto è impossibile: gli angeli possono esistere come gli uomini, contradditorii quanto gli uomini... L'eucaristia ci amministra dessa la carne e il sangue sotto le forme del

---

[1] I, 213.

pane e del vino? Questo miracolo non è più prodigioso, che il miracolo della qualità che si unisce alla sostanza. Sotto l'impero della logica non si nega nulla, perchè si nega tutto; non si prova nulla, perchè si prova tutto. Il Cristianesimo potrebbe essere materialmente vero, benchè logicamente impossibile; è l'apparenza, è la storia, è la natura che distruggono il Cristo del pari che la fenice " [1].

I fenomeni appariscono, dunque sono: i fenomeni si rassomigliano, e le loro somiglianze formano i generi. Il genere è in contraddizione con l' individuo; ma apparisce; dunque è. Esso bensì è solo dove apparisce: apparisce negl'individui, e perciò è negl'individui, *in re*, e perisce con gl'individui. Le rivoluzioni cosmiche, rinnovando le razze e la vegetazione, mutano i generi, e se ne contano a migliaia spenti per sempre. Han torto i realisti quando ammettono gli universali per sè, *ante* o *post rem;* han torto i nominalisti, quando negano gli universali *in re*, rifiutando l'esistenza del genere che pel Ferrari è un fatto incontestabile [2], per la ragione che si è detta.

30. A questo punto il pensiero del Ferrari oscilla tra le due tesi opposte. Combatte i sensisti, che con la generalizzazione vogliono trarre il genere dagl' individui, accusandoli di capovolgere l'errore degl' intellettualisti a cui si opponevano. " Se voi generalizzate ", dice ad essi, " si è perchè i generi esistono; se classificate gli oggetti, si è perchè le classi esistono; senza i generi vedreste solo individui, senza la sostanza l'apparenza della sostanza non si offrirebbe all'intelletto, l'essere non si manifesterebbe in mezzo agli esseri " [3]. E dà ragione a Kant di aver rivendicato l' apparire del genere, ossia il valore oggettivo, delle categorie nella sfera puramente fenomenica. Ma poi se la piglia

---

[1] I, 215.
[2] I, 225.
[3] I, 243.

cogli Eclettici, che fondano la loro metafisica sul valore oggettivo dello spazio e del tempo, della causa e della sostanza, e specialmente col Cousin, il quale, " col cuore palpitante d'ipocrisia, ci mostrò Dio nella sostanza, affinchè lo spettro della religione comparisse nel seno della filosofia " [1]; e afferma la causa non esser che il genere delle cause, ossia delle operazioni diverse degli esseri: lotta, combattimento, alterazione, gravitazione, affinità, generazione, vivere, morire, nasce, perire, apparire, scomparire. Sicchè la causa sarebbe un nome; e nè anche potrebbe affermarsi come reale (d'una realtà, s'intende, sempre apparente) quel *quid*, per cui tutte queste cause o operazioni diverse si rassomigliano, e in cui tutte convengono, ossia quel genere, che pure si dice che è, in quanto appare. Se fosse veramente, dovrebbe essere qualche cosa di differente dagli individui come tali. E ora dalle parole del Ferrari parrebbe che egli propenda verso questa sentenza, ora verso la contraria.

31. Così, nella sua critica del materialismo, si appoggia sul concetto nominalistico dell'universale, notando che la materia propriamente detta non è se non il genere delle materie. Una delle apparenze fondamentali della materia è la diversità delle materie prime, che spetta alla chimica di noverare: tutte irreducibili. Vi sono esseri immateriali? Sì, quando appariscono. È immateriale, per esempio, l'unità dell'organismo, intangibile in sè, benchè si possano toccare le parti che la costituiscono. Ma, quando muore, cessa di essere: " il disparire della sua apparenza lo uccide " [2]. Immateriali perciò sono alcune apparenze della stessa materia; e il materialismo si fonda su un concetto astratto della materia, è una metafisica non meno dello spiritualismo.

---

[1] I, 247.
[2] I, 262.

32. Viceversa, nella critica del soggettivismo della categoria kantiana il Ferrari si dimostra un aperto realista. Kant, secondo l'acuto filosofo milanese, anzi che evitare il difetto di Descartes e quello di Locke, come ordinariamente si pensa, avrebbe riunito in sè il difetto dell'uno e quello dell'altro. Descartes, invece di starsene alle apparenze, voleva dedurre dalle idee le sensazioni, forzare la contraddizione critica del genere e dell'individuo, incorrendo perciò nella metafisica. Locke, per la ragione stessa, si propose la tesi contraria, e cadde anche lui nella metafisica. Kant infine, opponendosi all'intellettualismo cartesiano col riconoscimento del valore della sensazione, e all' empirismo lockiano col riconoscimento della funzione intellettuale, incorse in una doppia metafisica, ricavando le cognizioni dal senso e dall'intelletto, e quindi facendo dipendere l'individuo anche dall'intelletto, e il genere anche dal senso; senza vedere nè sospettare mai la correlazione irriducibile delle idee e delle sensazioni, dei generi e degl'individui.

La rivelazione degli esseri, dice il Ferrari, si raddoppia in noi; tanti pensieri in noi, quante cose fuori di noi. L'intelletto è lo specchio della natura. " Le cose della natura si dividono nelle due grandi classi degli individui e dei generi; hannovi dunque nel pensiero gli individui e i generi, cioè le sensazioni e le idee " [1]. Tra idee e sensazioni una barriera insormontabile; tale barriera apparisce, dunque è.

33. La cosa è tanto facile a dirsi quanto sbrigativa. L'argomento " apparisce, dunque è " è una chiave che apre tutte le porte. E se l'autore s'è dimenticato di dirci in qual modo la doppia realtà, individuale e generica, venga a rispecchiarsi nel pensiero, bisogna bene immaginarsi che il modo sia tutto in quelle parole magiche; salvo a precipitare nella metafisica, chi voglia saperne di più.

---

[1] I, 276. Cfr. I, 273.

Quel che vi ha di profondamente vero nella intuizione del Ferrari, — ma risale fino ad Eraclito, o almeno ai sofisti che direttamente ne derivano, — è l'intuizione del flusso perenne della realtà con quello parallelo del pensiero; che è poi il motivo della profonda critica hegeliana dell' intelletto astratto: ma in questa intuizione egli non vede così chiaro da discernere l'intimo rapporto tra individuo e genere, tra senso e intelletto, che gli restano innanzi come una doppia manifestazione del reale. Se la realtà è ciò che apparisce, uno può essere l'apparire, una la realtà, una la manifestazione; donde la duplicità? Risponderà il Ferrari: " Apparisce, dunque è ". Ma non basta.

34. Ridotto lo spirito a uno specchio del reale esterno, la logica doveva costringere il Ferrari a negargli ogni elemento essenziale, a priori. E la rosminiana idea innata dell'essere, ammessa nell'*Essai*? Qui egli vorrebbe disfarsi di questo residuo della metafisica, e rompere quest'altro filo che potrebbe legarlo a quella filosofia sconfitta, alla quale si contrappone la filosofia della rivoluzione; e vorrebbe rendere così più coerente questo suo fenomenismo oggettivistico: ma dice e disdice, sì da non lasciar cogliere chiaramente il suo pensiero: " Se tutte le idee ", egli scrive, " sono acquisite, ve ne hanno di acquisite nell' atto stesso in cui si acquistano le prime sensazioni; e sono le idee del tempo, dello spazio ed altre, soprattutto l'idea dell'essere, contemporanea della prima sensazione " [1]. In quel soprattutto indeterminatissimo suona incerta la voce della vecchia coscienza filosofica, che l'autore s'affretta tosto a soffocare, insistendo sul concetto già espresso della semplice simultaneità di cotesta idea dell'essere con la prima sensazione acquisita. Tutto il periodo rivela un certo conflitto che si combatte, quasi inconsciamente, nell' intimo di questo spi-

---

[1] I, 289.

rito speculativo. Il quale, quasi per dissimulare tale conflitto, e insieme il mutamento avvenuto intanto nelle sue idee, soggiunge: " Quest'ultima idea può considerarsi innata, non perchè lo sia veramente, non perchè sia negato agli oggetti di trasmettercela, non perchè l'esperienza la supponga; l'essere è innato solo nel senso, che trovasi contemporaneo del pensiero "[1]. Donde, se le parole non stessero a velare anzi che a svelare il pensiero, non si potrebbe ricavare se non questo costrutto: che l'idea dell'essere può considerarsi innata, non perchè sia tale, anzi — perchè non è. Se essa, infatti, è contemporanea del pensiero, ma acquisita (acquisita, come dice il Ferrari, nell'atto stesso in cui si acquistano le prime sensazioni), come può dirsi innata? Che se per primo acquisito il Ferrari intendesse la funzionalità della mente, questa funzionalità bisognerebbe darla per originaria; se intendesse qualche cosa come l'acquisizione originaria di cui parla il Kant nella sua risposta all'Eberhard, questa acquisizione sarebbe presupposta dalla esperienza; ciò che egli nega.

35. Anche nella *Filosofia della rivoluzione* il movimento del pensiero riducesi al giudizio; ma qui il giudizio è " una specie di meccanica intellettuale ": servo del fenomeno, esso si limita alla esatta ripetizione del moto delle cose. L'errore è impossibile finchè ci atteniamo alla rivelazione diretta, dove tutto è vero. Esso nasce quando il pensiero si ferma mentre la realtà cammina. Nel momento in cui penso, la natura cambia, si àltera, non è più quella delle mie ricordanze; invece d'essere da lei cattivato, voglio cattivarla, renderla immobile, eternarla; quindi il mio pensiero invecchia dinanzi all'eterna giovinezza di una natura sempre nuova; ed ecco l'errore. È la dottrina stessa di Gorgia; ma questi era coerente, negando la possibilità della cono-

[1] Ivi.

scenza vera; il Ferrari invece, distinguendo conoscenza vera e conoscenza falsa, spezza con le proprie mani quell'arma dello scetticismo che ha in pugno.

Ciò non gl'impedisce tuttavia di affermare, sospinto dallo spirito che lo anima, che " un sistema essendo dato, tutti i sistemi sono possibili "[1]: la verità è meramente relativa e si muove di quello stesso moto perenne, che è proprio della natura che vi si rivela. Il Ferrari non sospetta nemmeno che, se la verità si muove, se il pensiero si ha da muovere, il criterio del vero non può consistere altrove che nello stesso pensiero; e non vede nemmeno che l' apparire stesso, in cui egli una volta vede e una volta non vede questa misura della verità, è esso stesso un che di soggettivo, ossia un atto del pensiero, e perciò una rivelazione di questo anzi che della natura, ch' egli proietta innanzi al primo, come sua norma e regina.

36. La rivelazione delle cose si raddoppia per una seconda rivelazione che è quella della vita: secondo grado della rivelazione naturale. Ma che è questa vita? Per vita il Ferrari intende il fatto psicologico, il sentimento che dà colorito, e conferisce pregio e valore alle cose, differenziandole; donde il volere. Anche questa vita domina la logica senza neppur sospettare le contraddizioni che genera. La rivelazione degli esseri ci dà le conoscenze; la vita suscita le azioni, il fatto. Ora come le conoscenze presentano alla logica antinomie insormontabili, così pure la vita determina azioni inesplicabili con la logica del sentimento. V'ha dolori che ci son cari, consolazioni volgari che ci nauseano: ma la vita decide, e il fatto obbedisce, e sia pure assurdo quanto i pensieri. L'azione non è mai la conseguenza del calcolo prudente dell'intelligenza che scelga tra il bene e il male; e tante volte alla stessa intelligenza questa scelta

---

[1] I, 297.

apparisce impossibile. Ma gli astratti dilemmi della ragione svaniscono sotto l' impero della rivelazione vitale; la vita sceglie per noi; e siamo spinti alla felicità. Unica regola adunque delle tante e sì diverse condotte degli uomini, è la vita " quale si desta in noi, in presenza delle cose, in presenza delle nostre proprie idee " [1].

Tutti i piaceri, motivi all'operare, si contraddicono; e la contraddizione non è superata se non dalla rivelazione naturale, la gran dominatrice del pensiero logico: in questo caso, della vita. Questa è perciò un istinto, anzi più istinti, secondo il Ferrari, che un' aritmetica misteriosa combina e trasforma. E quest'aritmetica egli dice " ritmo della vita ", qualche cosa di molto simile al *Wille* dello Schopenhauer.

37. In questo ritmo è l'essenza dell'uomo, e l'intelligenza non è altro che il suo strumento. Esso determina i fini, e l'intelligenza obbedisce, subordina i mezzi allo scopo, e così attua le intenzioni. L'intelligenza è un meccanismo in servigio del ritmo della vita. E pel ritmo della vita, per la maggior potenza di questo ritmo, l'uomo si distingue dagli animali, non per la ragione, comune a quello e a questi; i quali non mancano della percezione, nè della memoria, nè della facoltà di giudicare, già presupposta dalla percezione, nè delle funzioni più elevate della ragione. Infatti per intenderli, per indovinare le cagioni del loro agire, a noi tocca d'indurre, di supporre in loro quello che avviene in noi quando operiamo [2]. Ma essi hanno anche i generi, senza i quali non potrebbero giudicare, e tutte quelle nozioni a priori, che si credono necessarie al giudizio; e per-

---

[1] II, 17.

[2] Qui è una delle frequenti incoerenze del nostro filosofo; il quale, dopo aver detto che l'uomo è determinato dal ritmo della vita e non dall'intelligenza, qui, per fare del ritmo vitale una prerogativa umana, non dubita di dir delle bestie: " Essi esitano, dunque deliberano: esse decidonsi, dunque ragionano " (II, 21); supponendo, evidentemente, che le determinazioni provengano dal deliberare e dal ragionare, cioè appunto dalla intelligenza.

fino la nozione della giustizia, poichè essi allevano la loro prole, e noi li possiamo ammaestrare con le pene e le ricompense.

Il più alto ritmo vitale distingue l'uomo dagli animali inferiori; più alta mira posta alla sua attività genera in lui un meccanismo più complicato. L'istinto animalesco è limitato, preciso, infallibile: e si serve perciò di una ragione quantitativamente inferiore; il ritmo umano ammette una latitudine vastissima di valori; e si serve quindi una ragione quantitativamente superiore.

38. Nel ritmo della vita s'alternano due istinti antagonistici: l'ispirazione del bene e quella del male: e chi sceglie nella grande alternativa è sempre il ritmo, che crea e domina la società.

Il Vico aveva detto che la Provvidenza divina " delle passioni degli uomini, tutti attenuti alle loro private utilità, per le quali viverebbono da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha fatto gli ordini civili, per li quali vivano in umana società "; sicchè il mondo delle nazioni, di cui pure è fabbro l'umana arbitrio, riesce a ben altro da quello che l'uomo si propone, con la castità dei matrimoni e il sorgere conseguente delle famiglie invece della venere bestiale; e il nascer della libertà popolare dallo stesso costituirsi e consolidarsi dell'autorità dei nobili sui plebei; e lo sfasciarsi delle monarchie, quando più si vogliano confermare e perpetuare; e il risorgere a nuova vita delle nazioni, quando si sian volute disperdere, essendosene salvati gli avanzi nella solitudine.

E il Ferrari, ispirandosi probabilmente, benchè se ne diparta gran tratto, alla dottrina del suo Vico, dice che " nell'individuo le funzioni istintive si armonizzano, senza ch'egli se ne accorga, per vegliare alla sua conservazione; mangia per soddisfare alla fame, e le sue forze si rinnovano; ama per amare, e la sua specie si propaga; la collera è involontaria, ma ci difende: l'amicizia è disinteressata, ma

ci procaccia difensori... Lo stesso fenomeno si ripete nella società. Non ispetta all'intelligenza il fondare la società, nè il formare le diverse funzioni dell'industria, nè il distribuire le vocazioni, nè il creare i caratteri; essa si limita ad accettare la rivelazione dell'istinto. Le passioni, i sentimenti traduconsi ad ogni istante in forme meccaniche, le quali variano indefinitamente nella direzione, nell'intensità ". Come poi si coordinano queste forze? Chi dà la formula sociale? Essa vien suggerita da una rivelazione interna. Come c'è l'artista dato dalla natura, cosi c'è pure il politico, tratto dalla sua stessa vocazione istintiva a prendere il suo posto, perchè predestinato al comando, ad assegnare a ciascun istinto la sua funzione, a ciascun uomo la sua missione, attuando l'ordine occulto che è nel fondo delle moltitudini. Dimentica sè perchè la città si fondi, " e perchè ogni pietra vivente prenda il suo posto nell'edificio della civiltà " [1].

Non havvi, dice il Ferrari, adunanza sì piccola, sì rude che non trovi il suo Orfeo. Quando è giunto il momento, apparisce il genio politico, che opera come un poeta; sì che tutto di lui si discute, atti e parole, tutta la condotta; ma ciò che sfugge al ragionamento è il politico stesso: " la rapidità del suo imaginare, la prima vista, il giudizio, la fermezza del carattere ".

39. Ogni sistema sociale è perciò un prodotto irrazionale, un sistema mistico. Il ritmo della vita si attua ne' vari sistemi mistici. E come non si può spiegare l'antinomia del genere e dell'individuo, così non può spiegarsi neppure quella del ritmo e del sistema: donde la varietà dei sistemi mistici, dato il ritmo vitale unico? La risposta non potrebb'essere se non metafisica; e bisogna invece tenersi nella fisica. La varietà dei sistemi mistici apparisce, come l'unità del ritmo vitale. Ma se apparisce, è. E ciò deve bastare.

---

[1] II, 33.

40. La morale è il terzo grado della rivelazione naturale. Dal fondo del nostro essere sorge con l'autorità di un fatto primitivo, *sui generis*, la tendenza morale, lo spirito di sacrifizio, il bisogno della abnegazione, che s'impone con la stessa forza irresistibile dell'istinto egoistico. " Il patriziato più iniquo trova uomini che lo difendono, eroi pronti al martirio per la causa dell'iniquità "[1]. Lo stesso re, uomo eminentemente egoista, potrà diventare l'uomo più eroico del regno, se lo stato correrà pericolo. Perchè? Il perchè sfugge alla ragione; ma è nella natura. Non è possibile sfuggire alla legge del sacrifizio, ed essere assolutamente egoista o assolutamente vile. " La stessa religione non basta per fermare l'impeto della rivelazione morale. Il credente bestemmia, quasi compiacendosi di sfidare il suo Dio ". L'obbligazione della moralità è data dalla stessa rivelazione: poichè essa c'investe e ci signoreggia. Ma donde questo principio, che ci obbliga? Indagine di logica cavillosa e ribelle! L'autonomia lo metterebbe al livello del nostro egoismo; l'eteronomia lo renderebbe estraneo a noi e impotente; " esso discende dalle regioni dell'impossibile; pure esiste, ci domina dalla culla, ci segue fino alla morte, e sorge dal fondo di ogni interesse "[2]. Il dovere non si spiega con l'intelligenza, non si giustifica; perchè non si potrebbe se non per similitudini meccaniche, facendosene un mezzo subordinato a un fine. Ma, convenendo con l'insuperabile critica kantiana dell'eudemoismo, il Ferrari nota che così svanisce l'essenza del dovere, e si viene a identificarlo con l'interesse: " e quando lo scopo non può esser raggiunto, dispensaci dal metter mano ai mezzi ".

41. La stessa rivelazione morale determina le condizioni della moralità: la libertà, il merito e la sanzione. Essa pure

[1] II, 91-2.
[2] II, 95-6.

determina la ragione, non logica, ma reale della moralità: che è l'utile, l'interesse. Il delitto non è delitto quando non nuoce ad alcuno, e la virtù scompare quando non serve a nulla. Non che la virtù sia generata dalla intelligenza, calcolatrice dell'utile; perchè, come si è visto, il Ferrari combatte questo concetto. L'interesse non è proposito nostro; esso è fatalmente prestabilito dalla natura, e noi non siamo i signori del mondo: la natura è autrice del piacere e del dolore; essa spinge alla famiglia, alla società, crea l'industria, il commercio e i mille bisogni della civiltà. " L'interesse è fatale, più forte della ragione, più potente della volontà "[1]. E l'interesse naturale misura la giustizia. Muta l'interesse, e muta il dovere: ogni sistema morale ha valore circostanziato e storico. Provatevi a giudicare Achille coi dettami dell'umiltà evangelica, e cadrete nel ridicolo della parodia.

42. Il diritto è la difesa della morale; ed è perciò meramente negativo. L'uomo isolato non ha diritti; ha il suo destino, che attua con la moralità; e solo quando altri gl'impedisca le azioni, che derivano dal suo destino morale, sorge il suo diritto. Il diritto perciò suppone logicamente la morale; ma questa può logicamente stare anche senza di quello.

Ora il principio stesso del diritto è la libertà, condizione e forma della moralità. E la libertà, come diritto di tutti, è insieme uguaglianza. Ma l'uguaglianza non devesi considerare astrattamente; perchè nel fatto la libertà di due uomini si attua in diverso grado, e l'attività dell'uno sorpassa quella dell'altro; e l'uno è libero dominando, l'altro servendo. Ma come la libertà è un'ispirazione naturale, ognuno è pienamente libero, se è libero nella sfera della sua ispirazione, fin dove egli sente di dover esser libero. *Consentienti non*

---

[1] II, 102.

fit iniuria. Se cresce il sentimento giuridico della libertà, cresce il diritto della libertà. La libertà è il diritto dello stato di natura; la eguaglianza si attua lentamente collo svolgersi e innalzarsi del sentimento de' propri diritti.

43. La proprietà è una conseguenza della libertà: se sono libero, posso impadronirmi delle cose alle quali arriva la mia forza, e affermare il diritto d'uso e d'abuso. La libertà non ha limiti. " Il proprietario ha il diritto di affamare il genere umano "[1].

Ma nello stesso principio della proprietà sta la sua critica; la libertà del ricco è la stessa libertà del povero; quello stesso diritto per cui sorge la proprietà di un individuo, appartiene a tutti gli individui: sicchè il fondamento della proprietà è pure il fondamento della comunanza universale. L'eguaglianza e la libertà sono in stridente contrasto.

44. Proudhon s'impadronì dell'antinomia tra proprietà e comunanza, e la gettò in piazza a spavento dei ricchi[2]. Ma la sua antinomia, dice il Ferrari, non conosce il metodo che la genera, e quindi giunge a una conclusione che ha il gravissimo difetto di esser logica: non c'è equazione tra la proprietà e i suoi titoli; dunque, niente proprietà. E allora neghiamo che il fanciullo non è uomo. Per combinare proprietà e comunanza bisogna, secondo il Ferrari, voltare le spalle alle loro contraddizione, e attenersi ai fatti giuridici quali appaiono. C'è una rivelazione morale che attesta il diritto di proprietà e la consacra al rispetto: cercargli un fondamento razionale, è assurdo: la proprietà nasce dall' istinto: appare, dunque è. Ma la proprietà, nascendo dalla libertà, è naturalmente limitata dalla libertà degli altri, dall'uguaglianza: non, beninteso, dall'uguaglianza astratta, che

[1] II, 132.
[2] II, 139.

non esiste, ma dall' uguaglianza qual' è sentita, quale si rivela dal ritmo ineluttabile della vita, dalla libertà insomma, che i nostri simili recano in atto, e che crea il diritto di necessità. L' uguaglianza combatte storicamente la libertà; e la comunanza combatte la proprietà. Ogni rivoluzione è opera della necessità a favore della comunanza, invocata dalla moltitudine eslege.

45, Ma la proprietà non sarà mai abolita, nè la comunanza attuata; perchè le contraddizioni sono tutte insolubili. Tuttavia proprietà e comunanza insieme, come si rivelano naturalmente, danno l'invincibile ideale di una legge agraria universale [1]. Donde l'abolizione dell'istituto dell'eredità [2].

Così l'antinomia tra libertà e sovranità non si risolve mai assolutamente; ma la rivelazione ci mostra un continuo progresso verso una sovranità popolare, verso " un governo di noi per mezzo di noi " *(self-gouvernement)* in cui gl'istinti della vita sieno soddisfatti. Questo progresso storico è parallelo alle progressive conquiste dell'uguaglianza sulla brutale libertà. In generale, non v'ha astratto diritto: il diritto nasce col fatto: il dominatore ha diritto di dominare finchè il dominato non insorge. Il diritto è la vita.

46. Ecco la filosofia della rivoluzione. Non è dottrina di scettici, che non credono a nulla e incrociano inope-

---

[1] II, 146.

[2] La legge agraria e l'abolizione dell'eredità sono riforme attuabili, o ideali, nel senso kantiano del termine? " La proprietà non sarà mai abolita " (p. 146). " Ma devesi chiedere l'abolizione pura, semplice, immediata dell'eredità? Noi parliamo d'un principio; parliamo del vero, del giusto: gli operatori della giustizia sapranno a tempo e raggiungere la misura della necessità " (p. 187). E poi la proposta e difesa d'una riforma sarebbe in contraddizione con principii positivi della filosofia del Ferrari; benchè questi non possa dirsi al tutto esente da tale contraddizione.

rosi, sfiduciati, le braccia sul petto: ma dottrina di combattenti, la quale addita certi ideali, come l'essenza stessa della vita, e incita con sicura voce a conquistarli. Questa dottrina non nega, ma afferma, e non pone il bene, la libertà, l'eguaglianza in un mondo trascendentale, ma fra gli uomini e per gli uomini; ai quali dice: tutto avrete, se tutto vorrete, se sentite in voi di poterlo volere. *Consentienti non fit iniuria.* Ribellatevi; e la ragione, e la vita, la stessa misteriosa natura saranno per voi!

La rivoluzione capitanata dai socialisti tedeschi non diceva in quel torno altrimenti, con la dottrina del cosidetto materialismo storico: il dritto è storia; ciò che è reale è razionale; non la giustizia farà valere il proletario; ma il proletario creerà la giustizia. La salute di lui è in lui. Quando sarà giunta l'ora sua, egli si farà ragione.

47. Questa dottrina mena naturalmente a una filosofia della storia, che il Ferrari espone nella terza parte della sua opera, intitolata: *Sistema dell'umanità*. Del quale qui basterà accennare, che vi si accetta dal Comte, sebbene il Ferrari non lo nomini mai, la famosa legge dei tre stati. Il progresso, egli dice, non è se non il progresso della rivelazione: il quale si distingue nei tre momenti della religione, della metafisica e della scienza. La critica che fa passare dal primo al secondo momento, trae dal secondo al terzo: e si capisce agevolmente in che modo, se si bada al significato della critica del Ferrari, rivelatrice delle contraddizioni, provvisorie e transeunti per la metafisica, insolubili ed eterne per la scienza. E così questa filosofia finisce com'era incominciata: con l'affermazione di una realtà micidiale per la ragione, e una patente d'impotenza assoluta a costei.

48. Anche contro lo scetticismo del Ferrari vale l'antica obbiezione, per cui la pretesa antirazionale e scettica del filosofo è smentita dal fatto della sua filosofia. Giacchè, se

il cerchio delle contraddizioni ond'è chiusa l'umana ragione, fosse realmente insuperabile, su che si fonderebbe la verità della Filosofia della rivoluzione? Se, come il Ferrari crede, alla verità del giudizio è necessaria l'identità del predicato col soggetto, se l'equazione dei due termini è impossibile, chi garentisce le mille e mille sonanti affermazioni in cui viene esposta cotesta filosofia? — A questa ovvia domanda il Ferrari forse avrebbe risposto così: — È vero, tra la mia critica e la mia filosofia c'è contraddizione; ma questa è una delle contraddizioni critiche, insolubili. Che farci? soggiogate la ragione alla rivelazione e accettate in pace l'assurdo: apparisce? Dunque è. — Se non che una tale risposta prova troppo: prova che non soltanto la Filosofia della rivoluzione è, vera, ma anche quella della controrivoluzione. E poi: se la Filosofia della rivoluzione non è un prodotto della ragione, ma una rivelazione, essa non è più una filosofia!

II.

49. L'indirizzo scettico del Ferrari seguì Ausonio Franchi (n. a Pelvi il 27 febbraio 1821, m. a Genova il 12 settembre 1895) nella sua *Filosofia delle scuole italiane* (1852), nell'*Appendice* a questo libro (1853), nella *Religione del sec. XIX* (1853), negli studi sul *Sentimento* (1854), nel *Razionalismo del popolo* (1856), nella sua rivista settimanale *La Ragione* [1] (1854-57), per non ricordare altri scritti minori. Nel *Sentimento*, infatti, accennati i principii della sua dottrina, dichiarava esplicitamente: " Tal'è la dottrina, che Giuseppe Ferrari ha dimostrata con argomenti irrepugnabili nella sua *Filosofia della rivoluzione* " [2]. Negli ultimi mesi

[1] Gli articoli più notevoli pubblicati in questa e in altre riviste furono raccolti nel 1871 e nel 1872 in tre volumi di *Saggi di critica e polemica*, a Milano, dall'editore Bertolotti.

[2] *Studi filosofici e religiosi: Del sentimento*, Torino, De Giorgis, 1854, § LXVI, pag. 151.

del 1854 il *Crepuscolo* del Tenca pubblicava due corrispondenze dal Piemonte, in cui era criticato il programma della *Ragione* fondata dal Franchi in Torino il 21 ottobre di quell'anno. Il critico notava, che il sistema di costui, dichiarando impossibile la conoscenza dell'assoluto, e facendo coesistere la fede e la ragione, diventava un vero pasticcio. E il Franchi di rimando: " Si procacci qualche notizia più esatta della filosofia moderna; e si convincerà, che li autori di quel pasticcio di sistema non siamo noi; ch'esso è professato da uomini, che ci rechiamo a gloria d'aver per maestri, come in Germania, Strauss e Feuerbach, Ruge e Lutzelberger; in Francia, Comte e Littré, Proudhon e Renouvier, in Italia, Giuseppe Ferrari " [1].

Nomi che, in verità, non stanno tutti insieme d'accordo; ma il Franchi non andava tanto pel sottile, e prendeva dall'uno e dall'altro filosofo quanto rispondesse alle vaghe idealità eterodosse, per cui s'era ribellato al cattolicismo. Molto prese dal Renouvier, di cui fu amico, ed espose sulla *Ragione* il criticismo professato negli *Essais de critique generale* (il cui primo volume, contenente la *Logique*, apparve nel 1854). E gli articoli suoi, in cui si dichiarava seguace del Renouvier " senza eccezione o restrizione alcuna " [2], furono tradotti in francese e inseriti nella *Revue philosophique et religieuse* dello stesso Renouvier; nella quale, nel 1856, scrisse pure una *Difesa del criticismo* contro le critiche già accolte nella stessa rivista di un certo Brothier [3].

In un articolo del 24 maggio 1856 su *L' ordine morale*

---

[1] Vedi i *Saggi*, I, 45. Cfr. pure *Appendice alla Filos. delle Sc. ital.*, Genova, Botto, 1853, pag. 88 n.

[2] *Saggi*, I, 345. Ricordo qui una traduzione ora dimenticata, e ignorata dallo stesso Franchi, che cita spesso i *Manuali* storici del RENOUVIER nella *Fil. d. Sc. ital.*, del *Manuale di filosofia moderna* C. R. *con note, modifiche e varie aggiunte* di LUIGI PISTOLESE, 2 voll., Napoli, Tipa, 1844.

[3] *Saggi*, I, 344-368.

e il libero arbitrio il Renouvier è detto " un autore, che tra i filosofi moderni è forse l' unico, nella cui parola la *Ragione* giurerebbe, se l'indole sua potesse mai permetterle di giurare nella parola di alcuno " [1].

50. Ma questa influenza renouvieriana incomincia intorno al 1855, dopo il primo *Essai de critique generale;* ed è preparata dalle idee del Ferrari, con le quali la dottrina del criticista francese ha tanti punti di contatto, e di quegli scrittori positivisti e socialisti francesi, con cui lo stesso Ferrari ha pure strette attinenze. Nella *Filosofia delle scuole italiane,* che è le prima opera filosofica del Franchi, predomina appunto l' ispirazione del filosofo di Milano. E questa, in fondo, rimane l'opera caratteristica del Franchi.

Nell' introduzione ad essa faceva al pubblico una confessione relativa alla sua apostasia, scusandosene col dire : " È la prima e sarà, spero, l'unica volta ch'io parlo in pubblico di me " [2]. E pur troppo l'ultima non fu. In questa confessione ricorda di aver passato l'adolescenza e la gioventù sotto la disciplina del collegio e del seminario, che trovò sempre in lui " un allievo non solo docile, ma affezionato e devoto fino allo scrupolo ed alla passione ". I suoi studi non uscirono mai dal cerchio della più pura ortodossia romana; suoi maestri prediletti furono i santi, specialmente Tommaso d'Aquino e Alfonso de' Liguori. Due affetti governavano la sua vita, lo studio e la pietà; e il suo tempo trascorreva tra i libri e la preghiera. A 23 anni, nel 1844 fu ordinato sarcedote, e senza la ferma opposizione del padre sarebbe entrato nella Compagnia di Gesù, " unico istituto, dove gli parea più facile di poter saziare la sua brama di sapere con lo studio, e il suo zelo di faticare per Dio con le missioni ". La poesia della gioventù non sparse un

[1] *Saggi,* I, 141-2.

[2] Cito la 2ª ediz., Firenze, Le Monnier, 1863, pag. 76, avvertendo qui che non riproduco l'ortografia gherardiniana seguita dall'autore.

fiore innanzi a lui, non gli diede un sorriso, non gli destò un palpito: passò invece in un'esaltazione febbrile e un fanatico misticismo. E nel 1852 ci ripensava inorridendo.

51. Ma, ordinato sacerdote, venuto a contatto della vita, quell'esaltazione cessò. La voce intima della coscienza, che gli parlava nella confessione del popolo, gli parve ripugnante alla dottrina morale delle scuole. Riprese l' esame dei principii teologici, prima sembratigli verità assolute; e s'accorse che i suoi studi non eran compiuti, anzi andavan rifatti da capo. Un nuovo mondo gli apparve, in nube; e un segreto presentimento l'avvertì, che dietro la morale gesuitica e sotto i casi di coscienza si celavano le questioni più gravi su tutto il sistema della religione, della scienza e della vita.

Si rassegnò a una vita oscura e disagiata, rinunziando alle attrattive d'una carriera lucrosa e resistendo alle istanze degli amici. Rifece i suoi studi: dommatica, storia e poi letteratura, pedagogia, filosofia, politica. Quindi una rivoluzione profonda in tutta la sua coscienza, e lotte angosciose, che ogni giorno gli strappavano dall'anima quale una delle convinzioni fin allora professate con l'entusiasmo di una fede, che aveva conservato, dice il Franchi, tutta la semplicità, il candore e l'abbandono dell'infanzia.

Ma quanto più violenta questa rivoluzione, tanto più breve: " l'orribile vicenda d'incertezze, di ansietà, sdegni, dolori, angosce, desolazioni non tardò molto a cessare ". Il Franchi non era tempra d'acciaio, che potesse a lungo resistere. Gettatosi fra gli studi eterodossi, sugli scrittori protestanti, sui filosofi del sec. XVIII, venne presto alla conclusione che subito gli apparve " certa, inconcussa, irrepugnabile ", e in cui la sua mente trovò il suo punto d'appoggio: che il criterio supremo d'ogni verità risiede nella ragione. La conversione era avvenuta. E il giovine prete si spretò, e da Cristoforo Bonavino che era, volle diventare Ausonio Franchi, assumendo un nome che fosse vessillo

della sua emancipazione spirituale nonchè di quella politica della patria. Ciò avvenne nel 1849.

52. Nel 1850 Giammaria Bertini, professore di storia della filosofia nella Università Torinese, pubblicò la sua *Idea di una filosofia della vita*, ispirata in parte all'ontologismo giobertiano, e che parve al Franchi come la formulazione della filosofia ufficiale italiana, anzi " il più bel fiore della dottrina metafisica a religiosa che dominava sovranamente in Italia "[1]; non insomma l'esposizione delle idee proprie del Bertini, " bensì e sopratutto come un manuale della filosofia delle scuole italiane "; di quella filosofia, che a lui pareva lo stesso dommatismo della scolastica.

La filosofia moderna non fu mai possibile in Italia, secondo il Franchi; giacchè la filosofia vive di libertà, è la stessa ragione, libera, indipendente, assoluta. E libertà fino a questi ultimi tempi non c'è stata mai in Italia. L'età nostra era stata privilegiata di alcuni ingegni vigorosi; ma " per un avverso destino " seguirono tutti le vie del passato. Il Galluppi " mancava di quella vena creatrice, che impronta di originalità le proprie idee, personifica in sè medesima una scienza ed un secolo, e imprime un nuovo movimento e una particolare direzione allo spirito umano ". Con la sua filosofia ridotta a scienza del pensiero umano si chiuse nella ideologia, e non vide le attinenze della filosofia con la vita. Ingegno maggiore il Rosmini, ma più infausto l' esito della riforma da lui tentata della filosofia italiana. Quel panegirico che della filosofia rosminiana fa A. Manzoni nel suo dialogo *Dell'invenzione* ne è la più recisa condanna, quando il poeta la chiama " filosofia cristiana ", e confessa che " non sarebbe potuto arrivare tanto in là " senza l'aiuto della rivelazione, e che " riceve lume e vigore per andare avanti nella sua propria strada dalla

---

[1] *Filos.*, pag. 67.

fede e dall'ordine soprannaturale ". Il Rosmini, insomma, è un fedele volgarizzatore degli scolastici, e il suo più grave torto consiste nell'essere venuto al mondo parecchi secoli troppo tardi.

53. Contro il Rosmini insorse nel suo *Rinnovamento* il Mamiani; ma questi, se " giovò con una rara maestria nell'arte dello stile, e con una dicitura corretta, tersa, elegantissima (ma forse non di rado troppo studiosa, sì che par sentire d'affettazione) ad ingentilire il parlar filosofico "; se, fra altri meriti accessorii, rivendicò alla filosofia la sua dignità ed indipendenza, racchiuse però questa scienza " nei limiti di una storia naturale dell' intelletto, e le assegnò per officio precipuo lo studio dei metodi e de' principii delle scuole italiche antiche "; ma quando si trattò di scendere dai metodi all' applicazione, e dai principii alle conseguenze, e si trattò di " formulare in termini più scientifici e rigorosi le leggi della vita ", il Mamiani si arrestò irresoluto, appigliandosi a quei temperamenti conciliativi, che in politica, secondo il Franchi, possono tornare onesti, ma in metafisica sono controsensi. Sfida le scomuniche papali, ma proclama la sua ortodossia; par che non ammetta l'eternità delle pene, ma professa l'immutabilità del domma; accusa il clero, ma ritiene inalterabili i principii della morale cattolica; si dice democratico, ma combatte la repubblica; si pretende progressivo, ma avversa il socialismo; vagheggia la libertà del popolo, ma difende il potere regio; paladino della filosofia, ma senza mancar di rispetto alla teologia della chiesa. Non poteva esser questo il rinnovamento della filosofia italiana!

54. Dopo venne il Giobertti, il genio della contraddizione e del paradosso! Certo " pochi ingegni potrebbe vantare la nostra letteratura superiori o pari allo smisurato ingegno " di lui. I suoi libri " rivelano ad ogni tratto la rara potenza di un egregio intelletto e la mano maestra di un eccellente

scrittore ". Ma, appena si penetri oltre la superficie de' suoi scritti, qual disinganno! Gioberti vorrebbe ristorare la filosofia italiana rimpiombandola nel medio evo con l' arbitrato spirituale della chiesa e l'unità cattolica e l'abiura di tutte le conquiste civili, politiche e religiose degli ultimi quattro secoli. Dopo il 1844 ha combattuto con un spreco inutile d'ingegno, di dottrina e di eloquenza i gesuiti; ma il papato continua ad essere per lui il palladio della libertà, il clero il custode della scienza, e il catechismo l'arbitro dell'umano progresso. Nel *Rinnovamento* bensì pare ascolti la voce del secolo; e fra le nuove idee che vi propugna, primeggiano il predominio del pensiero e il riscatto delle plebi: ossia, in altri termini, razionalismo e socialismo: " due parole, che racchiudono in sè tutto il programma dell'avvenire ". Se non che il Gioberti avrebbe fecondato questi germi? Il Franchi scriveva nel maggio del 1852, e fra cinque mesi il Gioberti sarebbe morto; ma il critico non credeva di poter sperare da lui lo svolgimento dell'ardito programma [1].

Dunque l'Italia aspetta ancora il vero rinnovamento della filosofia; e a tale scopo al Franchi pare opportuno combattere il dommatismo nella forma datagli dal Bertini, per dimostrare la vacuità di questa falsa filosofia e propugnare insieme le ragioni del moderno scetticismo.

---

[1] " Il suo apostolato è finito ", scriveva in questa Introduzione alla *Fil. d. Sc. it.*, pag. 24; " ed egli, spettacolo tristo, ma instruttivo, è ora condannato a sopravvivere alla sua gloria ed a vegliare su la tomba della sua fama ". Ma nella 2.ª ed. l'autore era costretto ad aggiungere a questo punto una nota: " Confesso di buon grado che il mio pronostico su l'ultima evoluzione del pensiero del Gioberti sbagliava. I suoi scritti postumi, venuti in luce più tardi, sono invece documenti irrefragabili della sua emancipazione intellettuale; e non mi lasciano dubbio alcuno, che se una morte immatura ed acerbissima non lo avesse rapito anzi tempo alla patria ed alla scienza, egli avrebbe rivolto e consacrato alla causa del razionalismo e dell'umanismo il resto di quella sua prodigiosa potenza d' ingegno e di stile, che avea già spesa a sostegno e patrocinio del dogmatismo sovrannaturale e del teologismo rivelato ".

55. Spirito acuto e di una dialettica sottile, benchè tutt'altro che solida, il Franchi era un espositore brioso, limpido e chiaro, senza esser profondo, di idee filosofiche; non era un filosofo. Contro un debole avversario, pronto a scoprirne destramente le debolezze e abilmente trarne profitto; quindi polemista felice in campo aperto, e dove una strada già fosse fatta. Ma, inetto a scoprire le segrete ragioni speculative di una qualsiasi posizione filosofica, non intese veramente nè la filosofia rosminiana, nè la kantiana, nè la scettica, nè la tomistica; e fu sballottato dal tomismo al criticismo scettico, e più tardi da questo un'altra volta al tomismo come fragile legno in balìa dei marosi. Sui trent'anni volge le spalle a S. Tommaso e S. Alfonso de' Liguori per seguire gli scettici e tutti gli scapigliati della filosofia radicale e della politica; sui cinquant'anni, nel 1879, comincia a scrivere la sua *Ultima critica* [1], e già ha voltato le spalle a' suoi scettici per tornare a S. Tommaso e alla Vergine, e chiudersi poi nel convento di S. Anna in Genova, e qui morire. Un positivista italiano, filosofando a modo suo sulla seconda apostasia del Franchi, seppe dimostrare che questi si riconvertì al cattolicismo perchè non era stato altro che un metafisico confusionario e inconcludente, e non aveva conosciuto quella " filosofia in cui le apostasie non sono veramente possibili, in cui non possono aver luogo le regressioni mentali " poichè essa si stratifica nel cervello [2]: cioè la filosofia positiva! Ma il povero Franchi, con tutte le sue apostasie, aveva saputo assai meglio del suo critico che cosa fosse questa filosofia positiva; e tra i filosofi, che riconosceva per suoi autori, poneva in primo luogo, per la

---

[1] Vedi la sua lettera del 18 marzo 1889 al suo antico maestro tomista Mons. Magnasco, nella *Civiltà cattolica*, 1895, serie XVI, vol. IV, p. 529.

[2] Vedi le curiose *Prolusioni universitarie* dell'on. ERRICO DE MARINIS, Napoli, Cosmi, 1896, pag. 52. La terza di queste prolusioni, letta nella Università di Napoli nel gennaio 1896, è intitolata appunto: *A proposito di A. Franchi, le apostasie e la nuova filosofia.*

Francia, il Comte e il Littré: e nel Ferrari aveva poi il succo e il sangue del positivismo. Ma, positivista o metafisico, si dev'essere filosofo per non mutar pensiero ad ogni mutar di vento; bisogna cioè aver raggiunto una sistemazione generale dei concetti qual'è possibile soltanto a chi possegga un profondo principio, che dia forma intelligibile a tutta la vita. Da tale sistemazione generale nasce la vera saldezza delle convinzioni, che riescono incrollabili; ma a tale sistemazione si richiede una larghezza di sguardo speculativo, che è appunto la qualità del vero filosofo, e non fu quella del Franchi.

56. Pure, questa mezza filosofia del Franchi non è priva del suo valore storico, poichè essa è stata ed è la filosofia di molti razionalisti italiani, sottrattisi violentemente al cattolicismo pel bisogno di romperla con la vecchia servitù spirituale, ma non tanto forti da trovare nella stessa ragione quella fonte di verità metafisica e morale, che offriva la rivelazione e il magistero della chiesa; e quindi finiti, la maggior parte, quelli segnatamente che più vivo sentirono l'interesse pei grandi problemi, col ricadere nella fede antica dei padri, come viandanti che tornino stanchi a riposare sotto al vecchio tetto domestico. Il Franchi certo dimostra che la vera ribellione al sistema cattolico non può farsi con quel vuoto scetticismo, cui egli s'era dato in braccio; che la vera vittoria sul dommatismo cattolico potrà esser riportata non da chi lo negherà volgendogli le spalle, e protestando di non voler entrar nel noumeno, nel mistero e nell'inconoscibile; ma da chi spezzerà senza pietà anche quest'idoli vani dell'agnosticismo; che insomma il razionalismo supererà il cattolicismo quando sarà vero razionalismo, ossia concetto adeguato dell'infinita ed assoluta produttività della ragione.

Il Franchi non giunse e non poteva giungere a un tale concetto. Nella lettera proemiale che precede l'*Ultima critica* dice che la filosofia da lui abbracciata in luogo di quella appresa nelle scuole non peccava certo di dom-

matismo; intendeva anzi di andar molto cauta e circospetta nelle sue conclusioni; si professava e si chiamava critica per eccellenza, e da' suoi avversari era anzi comunemente detta scettica addirittura [1]. Ma, per dire il vero, lo stesso Franchi nella *Filosofia delle scuole italiane* chiama costantemente scettica la sua dottrina; e al Bertini, che, secondo lui, aveva combattuto gli scettici senza averne un esatto concetto, chiede che lasci " allo scettico l'officio di ritrarre se stesso "; com'egli fa in cinque paginette, che contengono la somma del suo pensiero [2].

57. V'ha due specie di scetticismo: il volgare e il filosofico. Lo scettico nel senso volgare dubita di tutto e non ha nessuna fede. Ma un tale scettico non esiste: sarebbe un mentecatto. " Dicono bensì, che negli antichi tempi abbia esistito qualche setta di scettici, che professavano espressamente di mettere e lasciare in dubbio ogni cosa ". Ma costoro, secondo il Franchi, saranno stati più sofisti che scettici; il loro dubitare sarà stato un mero artifizio di logica maliziosa e cavillatrice per sopraffare l'avversario, piuttosto che un moto sincero dell'animo.

Certo, nell'età moderna lo scetticismo volgare non esiste se non nella fantasia di chi lo crea pel piacere di abbatterlo. Esiste bensì, e va ogni giorno dilatandosi, la scuola scettica, a cui il Franchi si gloria di appartenere: professante uno scetticismo filosofico, che è tutt'altro che una malattia dell'anima, come il Bertini l'aveva detta.

L'umanità stima di conoscere, mercè quelle conoscenze che ella crede vere, le cose come sono in se stesse, cioè la verità assoluta. Ma, così stimando, è nel vero? I filosofi si possono dire dommatici o scettici, secondo che rispondono affermativamente o negativamente a tale domanda.

La stessa maniera di porre il problema scettico qui non

---

1 2ª ediz., Milano, Palma, 1890, I, 11.
2 *O. c.*, pagg. 151-56.

è esatta. Non si tratta di decidere se le conoscenze che l'umanità del Franchi tiene per vere, siano vere e colgano la verità assoluta; ma se l'uomo sia capace d'una conoscenza vera; se la verità sia raggiungibile. Se l'umanità non è in possesso del vero, come certamente non è, non può darsi che ne sia in possesso quel sapere che è l'ideale dell'umanità?

58. Nella conoscenza, nota il Franchi, bisogna distinguere due momenti; qualcosa di simile alle due epoche del sapere umano di cui parla il Galluppi sul principio della ottava delle sue *Lettere filosofiche:* il primo spontaneo, il secondo riflessivo. Il primo momento consiste nella conoscenza immediata; il secondo nella riflessione sulla conoscenza; nel primo crediamo all'esistenza delle cose che veniamo a conoscere, e alla nostra facoltà di conoscere le cose; nel secondo nasce il problema della corrispondenza ed equazione delle conoscenze alle cose, e si ricerca se l'intelletto è costituito in modo da riflettere fedelmente la realtà. Il primo momento è essenzialmente dommatico, il secondo critico. Ora, se nel primo momento l'uomo ha ragione di credere, nel secondo ha invece ragione di dubitare. O meglio, nel primo momento la fede è un fatto: adempiute certe date condizioni, per le quali comunemente si crede di poter raggiungere il vero e schivare il falso, ossia raggiunta la coerenza dei fenomeni, noi ammettiamo senz'altro che il nostro intelletto sia specchio fedele del reale. Questa fede è spontanea, ingenua, nativa. Infatti, se si vuol dire perchè si crede, non si fa e non si può fare che appellarsi alla testimonianza dell'una o dell'altra facoltà, l'autorità della quale naturalmente si risolve in quella stessa dell'intelletto.

59. Ma qui comincia il momento riflessivo, che chiede la dimostrazione della legittimità della conoscenza, e la garenzia dell'operare dell'intelletto. Ora, questa dimostrazione

e garenzia è impossibile, perchè la dimostrazione non può esser data se non dall' intelletto stesso: l'accusato testimonio della propria innocenza! L' intelletto dev' esser tenuto per verace affinchè possa dimostrare la propria veracità: e ogni prova addotta, per dimostrare che esso non è fallace, non può non avvolgersi in un circolo vizioso. " Pertanto fa d'uopo, che l'uomo o non creda nulla, o sia invincibilmente determinato a credere senza motivo, e senza prova, quel primo fatto ", cioè che l' intelletto non è fallace.

60. E in questo punto si palesa manifesta l'ispirazione dalla dottrina esposta dal Ferrari della rivelazione naturale. Anche il Franchi dice che l'uomo opera perchè crede, e che " tutto quanto fa e tutto quanto crede, ei lo fa e lo crede in virtù di una prima credenza instintiva e indimostrabile, alla quale dalla sua propria natura vien determinato e assoggettato fatalmente, lo sappia o lo ignori ".

Si crede per istinto, si dubita per riflessione; ma, come aveva osservato già il Ferrari, il dubbio della riflessione non può distruggere l'istinto, che, se apparisce cieco e irrazionale agli occhi della ragione, è, nella sua spontaneità, irresistibile. Lo scettico dirà soltanto che non è razionalmente legittima una credenza indimostrabile; ma " non repugna seco medesimo, quando nella pratica della vita crede a' suoi sensi, alla sua coscienza, alla sua memoria, ed opera in conformità; poichè, secondando cosiffatte credenze, obbedisce alla sua natura instintiva, non altrimenti che negando la legittimità scientifica delle credenze stesse, obbedisce alla sua natura razionale " [1].

61. Questo scetticismo, conchiude anche il Franchi, non si riferisce ai fenomeni, ma solo alla essenza delle cose: è possibile che le cose, che l' umanità crede di conoscere,

---

[1] *O. c.*, p. 155.

non siano tali in se stesse, quali essa le giudica. Ma questo dubbio, torna egli ad insistere ripetendo sempre il motivo della *Filosofia della rivoluzione*, non recide quella fede che naturalmente ci trae ad operare. E non dubita di scrivere: " Un giovane di cuor generoso, e amante del vero e dell'onesto, sentirà che il ritrarsi stanco e scorato da una vita operosa, virtuosa, benefica, per qualche dubbio filosofico che gli si aggiri talvolta pe 'l capo... sarebbe o un delitto di lesa umanità, o un segno manifesto di follia " [1]. Qualche dubbio che si aggiri pel capo: ecco pel filosofo di Pegli tutta la serietà della filosofia; come a dire, una mosca molesta, che si può acchiappare delicatamente e mandar via pel mondo, fuori della finestra! Cotesto giovane, seguita il Franchi, " sentirà che le credenze instintive del cuore hanno un fondamento assai più stabile e sodo, che tutti i vostri sistemi di filosofia ". Vostri, cioè dei dommatici, del Bertini e dei filosofi che in lui son combattuti; e il Franchi non s'accorge che, ragionando a fil di logica, avrebbe dovuto dire invece dei nostri, cioè de' suoi o del suo, se pure poteva dirsi un sistema, che era appunto in opposizione alle credenze instintive del cuore umano. E continua con la stessa logica: " Sentirà che i dettami pratici del senso comune gli offrono un carattere di verità e di certezza, che manca a tutti i pretesi dogmi della vostra scienza. Sentirà infine, che nel caso di un dissidio o di un conflitto morale tra la sua ragione e il suo cuore, è la ragione che dee sottomettersi al cuore, non già il cuore alla ragione ".

Tutto questo il Franchi dice come chi ripete il pensiero altrui, di cui abbia accettato il risultato, senza rifare il processo; non c'è dimostrazione, nè quello sguardo acuto e quel fervore dello stesso Ferrari, che, se dimostra poco, ti lega e ti trascina. Così pure solennemente afferma che " una buona

[1] Pag. 165.

dose d'ignoranza è inseparabile dalle presenti condizioni dell'intelletto umano ", e che " la verità non può essere altro che relativa, parziale, e sempre ravvolta per qualche lato da un'ombra oscura e impenetrabile " [1]: il mistero di cui aveva parlato il Ferrari.

62. Del Ferrari pure ci fa ricordare questo rimprovero mosso dal Franchi al Bertini: " Voi riducete l'uomo alla condizione di una macchina da aggruppare sillogismi, fate della vita una logica, dell'umanità un'idea. Così avete l'uomo, meno l'anima; la vita, meno il sentimento; come a dire, la natura, meno il sole ". Per questa via si corre all'assurdo, non alla verità. Venticinque secoli di storia anche al Franchi dimostrano che la logica è un'arma a doppio taglio, " che dimostra con egual rigore di raziocinio il vero e il falso, il pro e il contro in ogni questione ". La verità si trova non nella vita filosofica che il Bertini consiglia, ma nella vita umana che la natura ci manifesta [2]. " La logica, fatale e inesorabile strumento così del bene come del male, se non è dominata, domina; e il regno esclusivo della logica è l'abisso della contraddizione " [3]. Sono i termini stessi del filosofo di Milano e non si capisce perchè l'autore non pensi a citarlo. È pure, in fondo, dottrina di Kant, che il Franchi chiama in questo libro " padre della filosofia moderna " [4]; ma è innegabile la immediata derivazione dal Ferrari. Dal quale prende pure le mosse la critica minuta, prolissa, superficiale, che il Franchi fa dell'ontologia del Bertini; critica, in cui si può trovare qua e là qualche osservazione arguta, e sono certamenfe molte cose esatte; ma niente che abbia vera originalità speculativa.

---

[1] Pag. 167.
[2] Pag. 168.
[3] Pag. 169.
[4] Pag. 213.

63. E lo stesso dicasi dell'*Appendice alla Filosofia delle scuole italiane,* in cui si fa un esame delle dottrine filosofiche del Gioberti, sul fare del libello che Mauro Macchi, discepolo del Cattaneo, scrisse anch'egli in quel torno sulle contraddizioni giobertiane [1]; e una critica acerba dell'opera e delle pubblicazioni della famosa Accademia di filosofia italica fondata dal Mamiani in Genova nelle 1850. E' nota la fine satira che di quell'arcadia filosofica fece lo Spaventa nel *Cimento* di Torino nel 1855 [2]. Ma anche lo Spaventa appartenne al comitato o sezione dell'Accademia genovese, istituita in Torino nel giugno 1851; anzi lesse in quella occasione il suo discorso sui *Principii della filosofia di G. Bruno* [3]. E il Franchi nella sua recensione ricorda che gli atti accademici qualificano per dotto il discorso dello Spaventa, soggiungendo amaramente [4]: " È la prima e l'unica lode, che abbiano data a chi la meritava. Ma la povera *Filosofia italica* è così disgraziata, che dica il vero o il falso, faccia bene o male, nuoce sempre a se stessa: un avverso destino la condanna a ritorcere contro di sè le proprie armi, e a disfarsi con le proprie mani. Così il discorso di Spaventa, l'unico in cui la filosofia apparisca trattata da un filosofo, l'unico di cui avrebbero potuto gloriarsi li *Atti* di un'Accademia, diventa la censura più severa, per non dire la satira più acerba, dell'Accademia italica e della sua filosofia; poichè le dottrine dell' ardito discepolo di Bruno

---

[1] *Le contraddizioni di V. Gioberti, osservazioni critiche* di M. MACCHI, Torino, 1852; ristampato nella *Biblioteca rara* (Sandron-Colombi, Palermo-Bellinzona, 1901) diretta dal prof. A. Ghisleri: scritto di nessun valore critico, voluto ristampare per postumi spiriti partigiani da uno dei pochissimi che ancora seguano le idee del Ferrari e del Cattaneo.

[2] Si può vedere nei *Saggi di critica,* Napoli, Ghio, 1887, pagg. 343 sgg.

[3] Vedi il *Discorso* premesso agli *Scritti filosofici* dello SPAVENTA da me raccolti, Napoli, Morano, 1900, pag. XXXIX. Anche quest'altro scritto dello Spaventa è nei suoi *Saggi di Critica.*

[4] *App.*, pag. 217.

distruggono ad una ad una le teorie monche, zoppe, tisicuzze, eunuche di Mamiani e di Boncompagni " [1].

64. Tutta la parte positiva del suo pensiero, dopo l'opera demolitrice di questi scritti, avrebbe dovuto essere, secondo il Franchi, nel suo libro sul *Sentimento;* ma egli stesso, nella confutazione che dello stesso libro volle fare nel secondo volume dell'*Ultima critica* [2], notava, che anch'esso riuscì " troppo più polemico che dottrinale "; giacchè solo una piccola parte è consacrata all'esposizione della dottrina del Franchi e il resto all'esame e alla confutazione di teorie altrui. Ad ogni modo, nella parte dottrinale di questo libro il Franchi tenta svolgere il principio che la facoltà del vero è il sentimento istintivo, irrazionale, e non la logica della ragione; e che la ragione non può se non offuscare l'immediato intuito della verità, proprio del sentimento.

65. L'intendere, egli dice, non è tutto il genere della conoscenza, ma una specie; e si conosce anche sentendo; giacchè lo stesso uso nel linguaggio comune della parola sentire (senso comune, buon senso, senso intimo) come equivalente ad intendere, dimostra che " l'intelligenza e il sentimento hanno fra loro qualche intima e profonda analogia, la quale, siccome da un lato suppone una differenza, involge dall' altro una medesimezza " [3]. Dunque, sentimento e intelligenza o ragione sono del pari

---

[1] Carlo Boncompagni, che fu presidente del Comitato torinese e vi lesse un mamianesco discorso *Degli uffici civili della filosofia,* anch'esso stampato nei *Saggi di filos. civile,* pubbl. dall'Accademia, Genova, tip, Sordomuti, 1852, pp. 392-417. Del Mamiani il Franchi pure criticò le *Confessioni di un metafisico* (quando ne fu pubblicato nn abbozzo nella *Rivista contemporanea* del 1856) in cinque articoli della *Ragione* dal titolo: *Illusioni di un metafisico* (v. *Saggi,* I, 235 sgg.).

[2] Parte II, Milano, Palma, 1891.

[3] § XXX, pag. 74.

conoscenza: e l'uno e l'altra si sviluppano per tre gradi. I gradi del sentimento sono: 1. le sensazioni; 2. le immaginazioni (rappresentazioni fantastiche); 3. i sentimenti propriamente detti (intellettuali, ideali). Questi sentimenti consistono nelle forme del Bene, del Bello e del Vero. " Prima e senza che nessuno abbia mai insegnato all'uomo che cosa è il Bene, il Bello, il Vero, svolgesi nell'animo suo un cotal senso di queste forme ideali, e distingue così la verità dall'errore, la bellezza dalla deformità il bene dal male. Questo sentimento non si dee confondere con l'idea o concetto razionale del vero, del bello, del bene. Il sentimento va innanzi al concetto; è un'ispirazione della natura; è un attributo comune dell'umanità, benchè vario di grado negli individui; e si rivela con atti spontanei ed immediati: laddove il concetto è frutto della riflessione, è figlio della scienza, è privilegio delle menti culte e speculative "[1]. Questa dottrina richiamava alla mente di Luigi Ferri[2] l'Hutcheson, lo Smith e il Laromiguière; e conveniva pure citare il gran vindice del sentimento nella vita dello spirito, il Rousseau. Ma chi ripensi alla filosofia del Ferrari, non può, nè anche qui, cercare altrove la fonte del Franchi.

66. I gradi della ragione sono: 1. percezioni; 2. credenze; 3. concetti. E il solo grado legittimo è il primo, della percezione, consistente nell'affermazione immediata dei dati del sentimento, implicante quindi idee, analisi, sintesi, giudizi, raziocinii. Le percezioni creano il convincimento, recando seco la certezza soggettiva e oggettiva. Elaborate, ordinate e combinate in un sistema per via del metodo, compongono la scienza; cioè quella fisica, di cui parla il Ferrari. Le credenze sono conoscenze razionali che non

---

[1] § XLII, pagg. 100-101.

[2] *Essai sur l'hist. de la philos. en Italie au XIX*e *siècle*, Paris, Durand-Didier, 1869, II, 267.

forniscono alla ragione un motivo sufficiente per affermare la realtà del loro oggetto; relative a rapporti di cui s' ignora qualche termine e si supplisce con l'induzione, l'interpretazione, l'analogia; laddove le percezioni si riferiscono a rapporti i cui termini sono tutti verificabili con l'osservazione e l'esperienza. La credenza non dà la certezza oggettiva, ma soltanto una certezza soggettiva. È anch'essa un'affermazione, ma di una possibilità, non di una realtà; e l'oggetto suo non ha mai perciò un valore scientifico. — Concetti, infine, sarebbero le conoscenze nelle quali la ragione trascende la realtà e sollevasi al mondo delle pure idee: " Non s'aggirano intorno ai rapporti nè reali, nè possibili della sostanza, ma contengono sole nozioni e rapporti astrattivi " [1]; e sono, in una parola, la metafisica del Ferrari.

Questa la sostanza del *Sentimento* e il motivo fondamentale di tutte le discussioni che vi sono raccolte. Tutto si riduce alla tesi scettica dell' impotenza della ragione e dell' immediatezza del sentimento in quanto facoltà conoscitiva.

67. Gli stessi principii sono nella *Religione del secolo XIX* [2] rivolti a combattere, mediante l'esame critico di un'opera del Montalembert, quel cattolicismo, che ai filosofi ortodossi pareva il carattere proprio del secolo XIX; e nel *Razionalismo del popolo* [3] tutto il teismo e lo spiritualismo cristiano, criticati in forma popolare e con molta vivacità dialettica. La conclusione di tutti e due i libri potrebbe esprimersi con queste parole del programma della *Ragione:* " I principii che reggono tutta la società moderna non sono più i dogmi sovrannaturali e li oracoli misteriosi di qualche rivelatore; bensì le leggi naturali dell'Umanità, di

[1] § XLIX, pag. 110.
[2] Losanna, 1853, 2a ed., 1860.
[3] Ginevra, 1856, 2a ed., 1861.

cui unico criterio è la ragione, unico interprete la scienza. Il secolo nostro adunque è razionalista; razionali sono le credenze, in cui si fonda ed a cui si inspira la civiltà presente; il razionalismo è la fede nuova dei popoli, la religione intima dei cuori; e dev'essere per l'avvenire il solo culto pubblico degli individui e degli Stati " [1]. Dove par di sentire una voce postuma del secolo XVIII.

68. Quindi, iniziando la sua rivista, reclamava dallo Stato piena libertà di discussione, anche in materia religiosa; e dichiarava che avrebbe propugnato con tutti gli sforzi consentiti dalle leggi un principio che era pure nel pensiero del Cavour, " la separazione totale ed assoluta dello Stato dalla Chiesa ".

La politica voleva fondata sul diritto naturale, e formulata in una parola: d e m o c r a z i a. Perciò sovranità nazionale e potere elettivo, temporaneo, revocabile, sindacabile. Perciò anche indipendenza dei popoli, e unione, solidarietà, fratellanza delle nazioni nel gran corpo morale dell'Umanità.

Additava l'uguaglianza, l'abolizione dei privilegi, come l'ideale delle riforme sociali. Come il Ferrari, nè anche il Franchi è socialista; ma dichiarava di non volersi spaventare pei nomi e di badare alle cose: e però chiedeva non l'instaurazione di " un comunismo ingiusto, selvaggio, impossibile ", ma l'eliminazione graduale delle stridenti disuguaglianze economiche mercè riforme livellatrici; chiedeva che i legislatori adottassero " per sistema di governo l'amore del popolo, e non la paura; e che il potere s'incarnasse nella ragione, e non nella forza ". Socialista sì, ma nelle aspirazioni. Il motto della *Ragione*, adunque, poteva essere: Razionalismo, democrazia e socialismo; o, come il Franchi avrebbe pur voluto dire in una parola: Umanismo.

---

[1] *Saggi*, pag. 4.

Il programma non è gran cosa; ma certo la *Ragione* giovò alla causa della libertà politica, religiosa e scientifica; e chi faccia una storia accurata dello spirito italiano nel decennio di preparazione alla riscossa nazionale, non potrà non tener conto di quel periodico, in cui settimanalmente il Franchi polemizzava con facile stile e abbondanza di *verve* contro le tendenze clericali e contro ogni accenno di reazione politica: perchè egli fu certo abile giornalista ed ebbe le doti necessarie a chi voglia esercitare un influsso sulla pubblica opinione, chiusa fatalmente alle alte speculazioni e ai rigorosi concetti della scienza. Il Franchi portò anche lui la sua pietra all'edifizio della nuova Italia. La quale se ne sdebitò, pel suo ministro Mamiani, chiamandolo sulla fine del 1860 a insegnare storia della filosofia nella Università Pavia; donde passò più tardi all'Accademia scientifico-letteraria di Milano, per insegnarvi fino al 1888. In questo anno si ritrasse dal pubblico ufficio, e dette l'ultima mano al primo volume dell'*Ultima critica*, già incominciata da dieci anni. Ma la sua parte nella storia della nostra filosofia era finita già prima, può dirsi, del 1860.

69. Nel '63 pubblicò due volumi di *Letture su la storia della filosofia moderna* (Bacone, Descartes, Spinoza, Malebranche) [1], raccogliendovi certe conferenze da lui tenute nel semestre del 1860 a Milano: opera di compilazione, che ora nessuno cita [2].

Nella prefazione ai *Saggi*, raccolti nel 1871, racconta di avere dopo il '60 imparato il tedesco pel desiderio di leggere le opere degli epigoni di Kant, sorto in lui a sentir magnificare dagli hegeliani d'Italia la nuova filosofia germanica. Ma questa gli apparve " non mica un evangelio, ma una babele della filosofia; non già una costruzione della

[1] Milano, Fratelli Ferrario.

[2] In fondo al 2° vol. p. 416 e sgg. è la Prolusione letta a Pavia il 19 dicembre 1860 *Su la storia della filosofia*.

scienza assoluta, ma un assoluto pervertimento della ragione e della coscienza — l'instaurazione d'una nuova sofistica "[1]. Non ci s'era raccapezzato.

70. Da una lettera del 1867, pubblicata con questi *Saggi*[2], si scorge che le tendenze materialistiche della filosofia positiva, che già cominciava ad annunziarsi come gran novità anche in Italia, avevano suscitato in lui una simpatia nuova verso lo spiritualismo prima tenuto nello stesso concetto del materialismo, come una metafisica dommatica, contraria allo spirito del criticismo da lui seguito. Riconosceva un certo cangiamento nelle sue convinzioni, e già confessava di preferire " le mille volte il regno di Tommaso d'Aquino a quello del barone d'Holbach ".

Nel 1870 pubblicò due volumi di lettere a un amico su *La teorica del giudizio* secondo Kant; mostrando di non aver inteso niente del concetto della sintesi a priori[3]: due volumi ormai anch'essi giustamente dimenticati. Lo scrittore era finito. Tacque fino al 1889, non sapendo che dire; più sapeva e più dubitava; più imparava e meno intendeva[4]. Nelle sue ultime lezioni non si peritò di innalzare Tommaso d'Aquino e abbassare, aspramente censurare Giordano Bruno[5], martire di quella ragione già tanto esaltata. E poi

---

[1] Intorno alla ripugnanza della mente italiana all'hegelismo aveva scritto nelle aggiunte alla 2ª ediz. della *Fil. d. Sc. ital.*, pag. 107 sgg.

[2] I, 382-85.

[3] Lo provò in un articolo del *Giornale napoletano* del 1872 il prof. DONATO JAIA. Vedi i suoi *Saggi filosofici*, Napoli, 1886, pagg. 183-241.

[4] Vedi la Lettera proemiale al vol. I dell'*Ultima critica*, § 4.

[5] Vedi le lettere del Franchi pubblicate dalla *Civiltà cattolica* del 1895 e del 1896, serie XVI, voll. IV e V. — Molto significativo è questo passo della sua lettera del 22 giugno 1887 al Mons. Magnasco già ricordato: " Quando poi allo studio di S. Tommaso, se l'ho trascurato, pur troppo, nei pochi anni che menai fra le agitazioni della politica, dal '60 in qua, datomi tutto per obbligo d'officio alla storia della filosofia, mi accorse di ripigliarlo con nuovo ardore ogni volta che nelle mie lezioni avevo a discorrere del medio evo; ed ogni volta lo ripigliai con soddisfazione ed ammira-

divulgò con l'*Ultima critica* i fatti intimi della sua coscienza, illudendosi nella speranza che i nuovi scritti potessero disfare il poco fatto con gli antichi. Meglio sarebbe stato per lui chiudersi nel silenzio, come si chiuse in un chiostro [1].

III.

71. Bonaventura Mazzarella (di Gallipoli, 1815-1882) fu anche lui un ardente rivoluzionario, che, condannato a morte a Trani nel '48, potè a stento sfuggirvi, e prese parte in Roma alla difesa della repubblica mazziniana, scegliendo poscia la via dell'esilio, in Grecia. Ma anche egli sulla fine del '50 era in Piemonte; e spiegava il suo odio contro l'esecrata tirannide sacerdotale, entrando nella Chiesa Valdese. Dalla quale per altro promosse in Genova, a partire dal '54, un movimento separatista, pubblicando nel '57 una *Professione di fede de' Cristiani evangelici d'Italia,* di cui qualche eco, come vedremo, si sente ne' suoi scritti filosofici [2]. Egli non fu, nè poteva essere una

---

zione sempre maggiore; talchè a poco a poco son venuto a finire colà donde avevo incominciato, ritornando al mio primo amore " (IV, 526). Il 22 giugno 1888 scriveva allo stesso Magnasco: " Ho proprio da ringraziare Iddio del modo con cui mi aiutò a cominciare e finire il mio corso di quest'anno; poichè, se nella prima lezione fu vivamente applaudito un fervente elogio di S. Tommaso, nell'ultima non fu men vivamente applaudita una severissima censura del Bruno " (IV, 528).

[1] Postume furono pubblicate le *Lezioni di Pedagogica* (Siena, tip. S. Bernardino, 1898, di pp. 577), con introduzione, note e un'appendice *Sulla religione nell'educazione* del sac. prof. CARLO DECANI, " l'ultimo scolaro del Franchi ". Larghe informazioni bio-bibliografiche sul Franchi sono raccolte nelle conferenze di A. ANGELINI, *A. F.*, Roma, Loescher, 1897.

[2] Notizie biografiche sul Mazzarella in L. FERRI, *o. c.*, p. 276; TELESFORO SARTI, *Il parlamento subalpino e nazionale,* profili e cenni biografici ecc., Terni, 1890, pp. 645-646, e negli *Atti Parlamentari* le commemorazioni che furono fatte del Mazzarella da Filippo Abignente, G. Massari, P. Lioy, Napodano, Filopanti e D. Berti nella tornata del 7 mar-

scettico; di professione; ma si riannoda alla filosofia del Ferrari e finisce anche lui, senza volerlo, in una maniera di scetticismo.

La sua *Critica della scienza*, pubblicata nel 1860 [1], attirò da principio l'attenzione degli studiosi: ed ebbe esposizioni e critiche [2]. Poi fu interamente dimenticata, benchè l'autore stesso tornasse ad insistere sulle proprie idee nell'altra opera sua *Della critica libri tre*, scritta pel concorso al premio Ravizza del 1864, e pubblicata in due volumi negli anni 1866 e 68 [3], e in una seconda edizione, con aggiunte, nel 1878 e 79 [4].

72. Il Mazzarella è contrario allo scetticismo leggiero del Franchi, che a torto, secondo lui, usurpò il nome di critico [5]. Lo dice a ragione " bramoso di popolarità " [6], notandogli, che " popolarità di stile e chiarezza del significar le idee mal s'accordano "; e che " il filosofo non può riuscir chiaro

zo 1882. Quella dell'Abignente è ristampata tra i *Discorsi parlamentari e scritti polit. e scientif.*, Roma, Bertero, 1902, pp. 312-5. Per la sua attività di evangelico si può vedere l'*Italia evangelica* del marzo e maggio 1862; [TITO CHIESI], *Biografia di Luigi De Sanctis*, Firenze, 1870; E. COMBA, *St. dei Valdesi*, Torino, 1893, pp. 358 e ss.; A. DELLA TORRE, nell'Appendice all'*Orpheus* di S. REINACH, Palermo, Sandron, 1912, pp. 800-803.

[1] Genova, Stab. tipografico di Lod. Lavagnino, di pp. 550 in-8. Nel frontispizio interno reca ad epigrafe queste parole del ROSENKRANZ, nella prefazione alla sua edizione della *Critica della ragion pura:* " Inglesi, Francesi, Italiani, se vogliono progredire *(nelle cose filosofiche)*, debbono far ciò che il Kant fece nel 1781. Così e non altrimenti, potranno togliersi dalla loro meschina metafisica, ormai vieta, e dalle sue tristi conseguenze ".

[2] P. D'ERCOLE, *Esposizione ed esame della Critica della scienza del prof. B. Mazzarella*, Berlino, 1862.

[3] Genova, tip. L. Sambolino.

[4] Tip. eredi Botta, Roma. Il 1° vol. contiene la *Storia della critica;* il 2° tratta *Della critica come scienza e come arte;* e qui torna (lib. II, cap. XI) sulla sua dottrina filosofica.

[5] *Crit. d. Sc.*, p. 52.

[6] P. 53.

ed esatto, se non ascendendo a pensieri non volgari; e in quella regione la popolarità è presto perduta. Chi vuol mantenerla, deve abbandonar le discussioni più importanti o darsi a controversie assidue da riempirne interi i volumi, e nelle quali l'ingegno si sciupa a voler mostrare Rosmini un sofista e Gioberti un gesuita moderno e che so io, mentre l'importante è di esaminar le quistioni filosofiche per se stesse "[1]. Esamina e censura lungamente il concetto sulla critica o criticismo espresso dal Franchi nel suo libro *Del sentimento*. Altrove cita le dottrine di lui come esempio singolarissimo dei mezzi volgari proposti per riparare al difetto d'una filosofia come ricerca della scienza prima. " Ed ecco venir fuori quello scrittore con volumi, ne' quali si mette avanti lo scetticismo, e si ricerca filosofia, scienze, razionalità; s'impugna la possibilità di trovare la scienza prima, e si offre la ragione come potente padrona di sè, capace a rigenerar l'umanità; si dà come scettico, e cerca in pari tempo la fede razionale, che ha per principio il sentimento, per criterio la ragione, per termine la natura. Vi si accoppiano insomma negazioni e affermazioni, scetticismo e scienza, sentimento e razionalismo. Si nega scienza e religione, e poi si dice che la religione del secolo XIX è la scienza "[2]. Tutte critiche, che colpiscono nel segno.

73. Del Ferrari invece fa moltissima stima. Cita spesso la *Filosofia della rivoluzione*; e afferma che dopo questo libro il Remusat, non avrebbe potuto ripetere quel che aveva scritto nel 1842: non avere i moderni, come già gli antichi, ridotto lo scetticismo a dottrina: " ormai anche i moderni hanno il loro Sesto Empirico. Se lo scetticismo ha tardato a mostrarsi come una dottrina completa, egli è perchè prima

---

[1] P. 56.
[2] *O. c.*, pp. 288-89.

la filosofia moderna iniziata dal Cartesio doveva giungere alla sua piena maturità " [1]. La dottrina del Ferrari, pertanto, è l'ultima e più importante formula del pensiero filosofico. E pur facendo le sue riserve sulla parte politica e religiosa, il Mazzarella dichiara che la *Filosofia della rivoluzione* fin allora non aveva avuto la debita accoglienza, nonostante fosse destinata ad aver grande importanza nella storia della filosofia: " un libro così atto a farci conoscere lo stato, nel quale si giace l'ingegno filosofico in tutta Europa! ". Ma la maggior disgrazia toccata all'autore di questo libro, maggiore dell'indifferenza comune dei veri pensatori, pare al Mazzarella quell'esserci stato uno " che con l'aria di volgarizzare lo scetticismo, ha spoglio quel del Ferrari della forza, onde costui l'aveva ricinto ". A uomini, come il Ferrari, " capaci a giugnere sino alle ultime conseguenze e a scrutare le ultime fondamenta de' sistemi, non si può render peggior servizio, che di renderli, come si dice, meno strani e più accessibili.... Ci vuol altro che combattere l'*Idea d'una filosofia della vita* del prof. Bertini, quando si hanno dinnanti a sè, per parlar degli ultimi, que' giganti di Fichte, Schelling ed Hegel! Mentre l'ardito scetticismo del Ferrari scuote lo spirito e può mirabilmente servire a sgombrare gli ostacoli, un semi-scetticismo addormenta ". Inesorabile è la dialettica del Ferrari; e dopo di lui " l'ingegno filosofico non può star ritto tal quale è stato finora, nè su le antiche vie saprebbe evitare i terribili colpi, che con forza gli ha diretto l'acuto scettico italiano ", " il sommo scettico " [2].

---

[1] *O. c.*, p. 244.

[2] *O. c.*, pp. 231, 232, 233, 437. Accennando alla dottrina esposta dal RENOUVIER nel suo *Saggio* del 1854 (v. sopra, p. 265), il Mazzarella scrive (p. 288): " Il signor Renouvier è uomo di alta e continua meditazione, ma forse gli sarebbe molto giovato il conoscere l'opera di Giuseppe Ferrari ".

74. Ma, nonostante la grande stima, che fa della mente del Ferrari, nonostante il pregio in cui tiene le sue dottrine, il Mazzarella, se dallo scetticismo di lui trae argomento al suo filosofare, non però vi si acqueta od arresta; non perchè trovi nulla da opporre ai ragionamenti della parte negativa della *Filosofia della rivoluzione;* ma perchè vede forse nella dottrina della rivelazione, una dottrina positiva anzi che una teoria scettica.

Egli si professa contrario allo scetticismo, ed è mosso dai suoi personali motivi religiosi a non contentarsi d'una negazione. Spinto probabilmente dall'esempio del Renouvier, che allora aveva pubblicato anche il secondo volume degli *Essais de critique generale* (1859), in cui propugnava a modo suo un ritorno al Kant, egli vuole o, almeno, dice di volere una filosofia essenzialmente critica, nel vero senso kantiano. E la critica, per lui, non mena punto allo scetticismo, nè può credersi alleata di questo. " Devo confessare ", dice di sè, " che non mi son dato nemmen per poco a studiar la critica per un uffizio negativo, a servigio di uno scetticismo più o men largo che presti agio ad istabilir poi una propria teorica morale, religiosa, o politica. Dopo averne molto sofferto moralmente avanti di pensare alla critica, aborro ogni scetticismo, e lo aborro, perchè ho potuto vincerlo. E parlo d'una di quelle vittorie, che l'uomo riporta nel segreto dell'anima sua e per le quali non può pretendere d'essere il minimo che in mezzo agli altri. Ma io sentiva davvero lo scetticismo, e tale che in libri non si scrive "[1].

75. Vero e profondo scetticismo non è quello di chi scrive libri per una certa astuzia dell'ingegno che vuol distruggere le altrui opinioni e sostituirvi le proprie, o per qualche secondo fine o politico, o religioso e magari immorale; ma quello che sa di non poter nulla affermare, nulla insegnare.

[1] P. 89.

Critica, adunque, non scetticismo; e la critica è al di là così dello scetticismo come del dommatismo: Il problema del Mazzarella è possibile una metafisica? Esso, posto da Kant, fu abbandonato dopo di lui. Vennero subito fuori filosofi " che si diedero senz' altro alle antiche pretensioni, di voler giugnere, cioè, alla metafisica senza prima indagare se veramente fosse possibile "[1]. Il Galluppi scrisse un *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza;* ma in lui la critica è un vero *titulus sine re;* la sua opera è essenzialmente dommatica; e se v'è proposta la ricerca che Kant pure propone nella *Metodologia trascendentale*: che cosa si può sapere; non vi si fa parola dell'altra ricerca ben più importante: se la scienza è possibile. Col *Saggio* galluppiano, se la psicologia s'arricchisce di nuove acute osservazioni, la critica indietreggia. Lo stesso Renouvier nei suoi *Saggi di critica generale* non prosegue il vero problema kantiano. Per lui critica è analisi e coordinazione de' principii del sapere in generale. *Lo critique achevée serait la vraie science.*

76. Bisogna tornare al Kant genuino. Nè può dirsi che la posizione di Kant sia propria dal tempo suo; e che il suo problema, sorto spontaneamente dalle condizioni del sapere filosofico nella seconda metà del sec. XVIII, riesca oggi fuor di proposito. La critica kantiana fu un naturale prodotto dello scetticismo di Hume, successo a una serie di tentativi metafisici falliti. E il Mazzarella nella prima parte della sua opera vuol dimostrare che la critica oggi è necessaria, per discuterne poi nella seconda parte il problema fondamentale. La prima dimostra la necessità della critica per mezzo della storia della filosofia, recando ad epigrafe, insieme con un motto di Sesto Empirico, queste parole del Ferrari: " Lo stesso procedimento, che ci pro-

---

[1] O. c., pp. 43-4.

mette la certezza, ci conduce al dubbio ". E mira infatti a una conclusione analoga a quella della prima parte della *Filosofia della rivoluzione.*

77. Il bisogno, donde trae origine la filosofia, è stato soddisfatto in tre modi: in un modo empirico, in un modo mistico e in modo speculativo (con la pura speculazione [1]). Ora, l'empirismo rompe in un'obbiezione insormontabile: i sensi non danno l'universale, il necessario, l'attività del subbietto. C'è un lavorìo sulle sensazioni, che non è più sentire. Bisogna ammettere quindi, oltre il senso, il pensiero. Ma allora l'imperio tocca a questo; e l'empirismo è andato. Un empirismo universale, disse Kant, sarebbe un vero scetticismo.

Il misticismo comincia con Senofane e Parmenide; ma nello spirito greco esso è veramente un'importazione orientale, e nell'età primitiva dell'ellenismo non se ne incontra che accenni lontani. Il misticismo sorge vigoroso dopo Aristotele al decadere del pensiero filosofico; e il Mazzarella nota apertamente, che esso è la negazione della filosofia e la conseguenza dello scetticismo. Dei mistici più recenti, come De Bonald, De Maistre, Lamennais della prima maniera, Bautain, Ventura, dice che " questi scrittori scovrono lo scetticismo da per tutto: altra scienza non avvi che la teologia: impotente per ogni verso è la ragione; nè altro può restare in piedi che la loro autorità teologica.... Così ogni lavoro di filosofo sparisce; e il misticismo chiede aiuto agli scettici e si serve francamente dell'opera loro " [2]. Ottime osservazioni, come ognun vede; ma, pur troppo, rimaste nel Mazzarella senza nessuna efficacia sul suo stessso pensiero.

---

[1] " È speculazione pura quella che si serve delle idee considerate solo come intelligibili, astrazion facendo, quanto al principio direttivo del sistema, d'ogni elemento pratico " (p. 137).

[2] *O. c.*, p. 182.

78. La filosofia speculativa è la più ricca e possente direzione del pensiero filosofico. Comincia con Socrate, che scopre una forza fin allora inosservata, " la forza del pensiero, come coscienza partecipante del divino ". Il Mazzarella conta i passi fatti da questa filosofia con Platone, con lo stesso Aristotele (che già non aveva mancato di considerare tra i rappresentanti dell' empirismo), con Cartesio, col Malebranche e col Geulincx, con Spinoza, con Leibniz. con Kant e con gl'idealisti posteriori, fino ad Hegel. Ma, come l' empirismo è finito nella frenologia per non potersi più rialzare, almeno con legittima pretesa scientifica, e il misticismo nella pretta teologia, così è pure compiuto definitivamente il corso della speculazione, che vuol costruire la scienza con la potenza dialettica del pensiero. L'ingegno filosofico non ha fatto che preparare lentamente ma progressivamente l'hegelismo, la cui formula riepiloga tutta la filosofia speculativa anteriore. Hegel ha esaurito il principio di questo indirizzo speculativo, perchè ha dichiarato che tutto è pensiero, ossia che tutto rientra in quel principio, da cui la speculazione muove. Ad. Franck, il Ferrari, il Vera, il Renouvier s'accordano tutti nel ritenere che con Hegel s'è chiusa la serie dei sistemi speculativi, e che l'ultima parola è stata detta.

79. Ma è forse risoluto il problema filosofico ? Certo neppur dopo Hegel è mancato chi, insoddisfatto dei mezzi proposti a soddisfare il bisogno filosofico dello spirito, proclamasse inevitabile lo scetticismo. E come dopo le stravaganze, in cui si smarrirono i filosofi posteriore ad Aristotile, sorse Pirrone; come dopo la scolastica, sorsero Agrippa, lo Charron, il Sanchez e l'Huet; e dopo l'impotente empirismo di Locke, D. Hume; così lo scetticismo, risorgente sempre a conforto del pensiero comune contro gli assalti dei sistemi filosofici, che vorrebbero turbarlo e distrarlo dalla sua attività sociale, quasi φιλάθρωπος καὶ ἰατρός al dire di Sesto Empirico, lo scetticismo s'è a poco a poco rifatto

contro le affermazioni dei teorici speculativi. Fichte già aveva scritto nel *Destino dell'uomo*, che l'intuizione è sogno, e il pensiero è il sogno di quel sogno; e Jacobi, che il gran segreto della filosofia speculativa è la *magna scientia* del Sanchez, *quod nihil scitur*. Schelling aveva rimproverato ad Hegel di passare dall'idea alla realtà con un salto mortale. Ed ecco infine lo scetticismo " largo ed audace " di G. Ferrari: vera e profonda espressione dell'essenza odierna di una filosofia speculativa. Il Mazzarella riferisce le parole scritte dal Cousin al Gans dopo la morte di Hegel: " Niuno può pensare a mettersi al posto dell'ultimo de' grandi filosofi alemanni. Tutto cade, tutto finisce in Germania. Dopo qualche altra perdita irreparabile, la filosofia..... sarà ridotta a contentarsi di onorevoli mediocrità. E allora la Francia e la Germania possono darsi dolorosamente la mano.... Quando Schelling avrà raggiunto Hegel, non resteranno veramente in filosofia, che degli scolari. Siamo un nugolo d'uomini d'ingegno, senza un solo genio " [1]. S'appella pure al giudizio di altri celebri scrittori tutti concordi nell'ammettere che la filosofia oggi è in decadenza, e che non v'è nessun serio tentativo metafisico. Contro Hegel il Mazzarella pare che accetti la critica del Ferrari [2]. E la somma delle quistioni per lui rimane: come sarà vinto lo scetticismo?

80. Vana è l'opposizione comune, espressa in quel detto del Cousin che *nul sceptique ne doute au moins, qu' il doute;* e si fonda sopra un equivoco. " Lo scettico non nega di sapere qualche cosa, ma ciò che vi nega, è il sapere scientifico, la possibilità di giugnere alla scienza " [3]. Nè vale il dire che lo scettico, servendosi della logica

---

[1] Lettera del Cousin riferita dal LERMINIER, *De la littérature révolutionnaire*, Bruxelles, 1850, pp. 168-9.

[2] Cfr. sopra, pp. 184-86.

[3] *O. c.*, pp. 263-5.

contro la logica, riconosce a questa in pratica il diritto che le nega in teoria; perchè lo scettico non nega la forza della logica; ma mostra cha essa non può condurre alla scienza. Così il Ferrari nega la certezza della logica che vuole dominare la natura, ma ammette la logica dominata dalla natura. (Ecco uno degli esempi del fascino eserci tato dai ragionamenti brillanti e poco consistenti del Ferrari sul Mazzarella).

Infine, si cerca di combattere lo scetticismo per le conseguenze che ne derivano: ateismo e teocrazia o misticismo, assolutismo e individualismo, immobilità e mobilità senza regola, solidarietà e isolamento; tutti gli eccessi, egualmente sostenibili, una volta negato ogni stabile principio. Contro siffatte critiche il Mazzarella molto giustamente osserva che le tristi conseguenze dello scetticismo " servono a mostrare, che è importante ed urgente di giungere alla scienza prima, non già che per islontanarle s'abbia a ricever come tale ciò che tale non sia "[1]. Così se ne fosse ricordato sempre egli stesso!

81. Manca adunque una scienza prima; e i rimedi, che sono stati suggeriti, sono il giobertismo, il positivismo del Littrè, la rivelazione naturale del Ferrari, il progresso del Proudhon, la critica del Renouvier, e il mezzo volgare dell'abbandono delle alte questioni metafisiche. Ma il giobertismo riduce la scienza a una rivelazione; " e prima della teologia v'è l'Io, che ragiona e che domanda la scienza della ragione "; sicchè identificare scienza e religione, val quanto tentar di sopprimere, non soddisfare il bisogno filosofico. Il positivismo nega la metafisica, e fa della filosofia un ordinamento e una sistemazione delle scienze. Ma a tale ordinamento ci vuole un metodo, un principio superiore, assoluto; e quest'assoluto trascende la sfera delle matematiche, del-

[1] O. c., p. 266.

l'astronomia, della fisica, della chimica, della biologia e della sociologia; e importa perciò una scienza superiore a quella in cui il positivismo si vuol chiudere [1].

Contro la dottrina della rivelazione naturale del Ferrari al Mazzarella par buona un'obbiezione altra volta da lui stesso combattuta, ossia che il filosofo milanese, in fondo, in luogo d'una logica ne mette un'altra, e annulla quindi la metafisica in un campo, per farne sentire la necessità in un altro. " Si abbandona la logica dell'identità, dell'equazione e del sillogismo, ma vien su immediatamente una logica metafisica, o cosmologica, o sperimentale, ma una logica in fin de' conti ". Il Ferrari, anzi che distruggere la scienza prima, ne fa sentire più forte il bisogno. La vita, dice il Ferrari, domina la logica. Ebbene, dice il Mazzarella, " la coscienza della vita dee dare inevitabilmente una scienza dominatrice d'ogni sapere. Bisogna dunque cercarla " [2]. È il suo programma, insieme con la propria fede d'origine.

Del Proudhon col suo progresso assoluto, col suo movimento universale [3], si può dire che oscilli tra metafisica e scetticismo. — La critica del Renouvier la dà vinta, senza parere, allo scetticismo. E quanto infine all'abbandono delle questioni metafisiche, esso, se è possibile agli spiriti superficiali e al senso comune, è assurdo per gl'intelletti speculativi.

Con Hegel, adunque, s'è compiuto il ciclo della filosofia

---

[1] " Troncate ", dice giustamente il Mazzarella ai positivisti, " troncate quanto volete le discussioni, limitatevi ai fatti naturali, a' principii positivi e alle scienze fisiche e naturali; ma, se vi sono scienze, vi sarà un assoluto che impera e genera principii, metodi e scienza. Or questo assoluto meramente speculativo è obbietto non delle scienze, ma della scienza " (p. 273).

[2] *O. c.*, pp. 277, 280-81.

[3] Questo movimento è una miscela grossolana del progresso di Condorcet e del divenire hegeliano. Sulle origini e il valore dell'hegelismo superficiale e di seconda mano del Proudhon, è degno sempre di esser letto l'articolo di C. MARX, ristampato nella 2ª edizione della *Misère de la philosophie* (Paris, 1896).

speculativa, e ciò che s'è fatto dopo di lui, non ha importanza. E però oggi si torna a domandare: è possibile la scienza? Che è la questione trattata nella seconda parte della *Critica della scienza.*

82. Il critico, secondo il Mazzarella, si trova oggi tra Hegel e Ferrari; tra un dommatismo, che non può esser disposto ad accettare, e uno scetticismo che può non esser definitivo, e potrà esser superato, come avvenne sempre ad ogni forma di scetticismo, da nuovi sistemi dommatici. Si separa quindi da entrambi, e si apparta, vedendo il primo " validamente combattuto " dal secondo, e l'altro impotente a fondare la scienza, anzi risoluto a dichiararla impossibile, benchè il bisogno della scienza resti tuttavia a tormento dello spirito. L'isolamento del critico può paragonarsi al dubbio cartesiano, con la differenza però che Cartesio ne fa l'introduzione a un nuovo dommatismo, laddove il critico, astraendo da ogni sapere, si propone di cercare un metodo tale che, al dire di Kant, il tentativo di solo cangiarne una piccola parte, ci metta subito in contraddizione con la stessa ragione. Di questo momento della critica può dirsi a miglior ragione quello che Leibniz disse del cartesianismo, che esso è l'anticamera della filosofia. Il critico vede innanzi a sè una filosofia che da più secoli ha cercata la scienza, e non v'è riuscita; uno scetticismo, che nega la possibilità di questa scienza; e insieme un bisogno profondo di conseguirla. Dice Kant, che l'uomo non rinuncierebbe alla metafisica, come non rinuncia alla respirazione nè anche per la paura di respirare un'aria infetta. Da una parte, la forza dello scetticismo impedisce al critico di abbandonarsi al dommatismo; ma, dall'altra, quel bisogno gli vieta di adagiarsi nel dubbio. O schiacciare lo scetticismo, o addormentare il senso del bisogno filosofico.

83. Intanto lo stesso problema della critica, una volta posto, racchiude un significato ben degno di nota: perchè

in esso con la consapevole negazione d'ogni metodo per l'innanzi seguìto dal dommatismo e dallo scetticismo, s'accompagna la determinazione del bisogno, dell'obbietto. della natura, dell'estensione e delle difficoltà della nuova ricerca. C'è un elemento negativo, ma non è scettico, perchè corretto dall'elemento positivo che vi si accoppia, e che non è dommatismo, perchè non corre a costruir la scienza, anzi si propone di indagarne prima la possibilità.

E nel problema stesso, non volendo uscir dalla critica, bisogna cercare il metodo della sua soluzione. Perchè il problema critico è il principio della filosofia critica; e una volta posto un principio, da esso deve scaturire pure il processo. Poichè il principio è la coscienza dell'incoercibile aspirazione della ragione verso una scienza prima, il metodo non può consistere se non nell'osservare in fondo alla ragione che vuol fare la scienza (non nella ragione astratta e vuota) gli elementi, i mezzi ond'essa dispone per giungere alla scienza stessa. Risolvere il problema val quanto acquistar coscienza di sè come quell'attività che tende alla scienza.

84. Quest'attività il Mazzarella chiama ingegno filosofico: " il gran fatto storico, che la critica trova dinnanti a sè "[1]. Esso, in mezzo alle varietà individuali, conserva nella storia una natura propria e determinata, che si manifesta così presso i dommatici come presso gli scettici e i critici. Nelle tre forme diverse che assume ne' tre indirizzi fondamentali della filosofia, ei mantiene sempre la medesima forza; per guisa che, se è soggetto una volta ad errare, esso stesso un'altra volta rileva e corregge l'errore; e se pur deve dirsi incapace d'adempiere il suo alto ufficio, c'è pur sempre bisogno di lui per dichiararlo tale.

L'ingegno filosofico oltrepassa le scienze matematiche e fisiche, e nulla da esse può apprendere di essenziale; che

---

[1] O. c., p. 362.

anzi, le deve assoggettare al suo impero, perchè ei tende a possedere il pensiero in tutta la sua potenza.

85. L'uomo da principio è dominato dall'istinto, e governato dalla natura; il suo giudizio si limita alla semplice constatazione dei fatti, conformi o non conformi al corso ordinario della natura. Ma, a poco a poco, cresciuta la sua esperienza, diventando sempre più savio ed accorto l'uso che l'uomo fa del mondo esterno, egli sente il peso della sua soggezione, e comincia a pensare se mai si possa sottrarvisi. Diventa più chiara, più forte la coscienza della lotta continua e vivace tra la natura e il pensiero; coscienza che angustia sempre più lo spirito, e lo scuote e lo spinge verso la sua liberazione. Nasce la personalità, e il pensiero con la riflessione sente le differenze tra le idee e gli effetti, tra il volere e il potere, tra l'utile e il dovere: e assiste così a una nuova lotta dentro se medesimo. Quindi il bisogno di signoreggiare anche questa lotta, d'intendere insieme l'Io e il non-io: e l'ingegno filosofico allora è sorto, e si prova in questo sforzo del pensiero che cerca in se stesso il mezzo di riuscir vittorioso nella lotta tra sè e sè, e tra sè e il mondo che lo circonda. Non è vero che la meraviglia spinga a filosofare, come vollero Platone e Aristotele. Dalla meraviglia non può nascere se non la mitologia. Affinchè sorga la riflessione filosofica, occorre che l'uomo sia fatto pensoso dalla opposizione della natura. Ma, come questo è impossibile che non avvenga, così l'ingegno filosofico non è una manifestazione accidentale dello spirito, ma corrisponde a un suo bisogno reale e imprescindibile.

86. Esso è per sè atto d'indipendenza; poichè, nato dalla insoddisfazione del sapere volgare, si eleva fin dal suo nascere al di sopra di cotesto sapere, e reca in sè la pretesa di poter affermare la propria libertà completa, ossia la capacità di nulla ammettere, che non gli si dimostri legittimo. Quindi la libertà è condizione essenziale alla vita della fi-

losofia. Ma più che la libertà del cittadino, si richiede quella dello spirito, la libertà interiore; la cui formazione, secondo il Mazzarella, distingue l'età moderna dall'antica. Onde il maggior problema in Europa oggi è quello, ormai sentito da tutti, di proporzionare la libertà esterna, civile e politica, alla interna [1].

L'ingegno filosofico è atto supremo di razionalità: non sensazione, non sentimento, non opinione, non tradizione, nulla che entri nel sapere comune. La sua libertà importa appunto la sua assoluta razionalità: il respingere da sè tutto ciò che è irrazionale. La libertà, dice giustamente il Mazzarella contro Kant, non è solo condizione della facoltà pratica, ma anche della speculativa [2].

E per la sua razionalità l'ingegno tende alla scoperta del razionale ordinato secondo legami razionali, e riflesso; ossia al saper del sapere, alla scienza prima.

87. La scienza, a cui aspira l'ingegno filosofico, è la soluzione del problema fondamentale della ragione, che è intelligenza suprema e razionale del tutto [3]. Essa non deve conoscere tutte le realtà, sostanze e fenomeni, e le loro proprietà, leggi, rapporti, come diceva p. e. il Jouffroy; perchè sarebbe allora un'enciclopedia di scienze, anzi che una scienza a sè. Essa tende piuttosto alla compressione di quei principii che rendono possibile e spiegano ogni altra intelligenza, benchè a questa occorrano poi altri studi. Da essa il Mazzarella esclude le particolari scienze filosofiche; teologia, cosmologia e psicologia. Concetto più alto non se ne potrebbe avere.

---

[1] *O. c.*, p. 377.

[2] *O. c.*, p. 383. In questo punto il Mazzarella dipende manifestamente da Hegel; come quando asserisce " non esser possibile libertà, libertà vera ed avente valore umano, se non in quanto serve alla razionalità e da questa sia vivificata e sostenuta " (p. 382).

[3] *O. c.*, p. 402.

Ma come crede di poter risolvere il problema della scienza? Si badi, egli dice. L'ingegno filosofico che vuole acquistar coscienza di sè, non ha dinanzi un pensiero vuoto e astratto. Infatti, per divenire ingegno filosofico, esso deve prima percorrere un processo, come s'è visto: deve aver avuto la coscienza della lotta tra sè e il di fuori, e tra sè e sè; coscienza che presuppone l'uso del senso, la percezione di sè, la distinzione tra Io e non-io; deve aver fatto uso dell'intelligenza, per giudicar dello stato proprio; e quindi anche della memoria, senza la quale non avrebbe potuto seguire con ordine lo svolgimento dello spirito; deve aver adoperato la ragione, per elevarsi al di sopra del sapere comune; e per giungere fino alla posizione del problema filosofico gli è occorsa la volontà di fissare il problema e di cercarne la soluzione; e " si è pur manifestata la facoltà morale poichè lo spirito ha giudicato esser dovere il cercar di soddisfare il bisogno della scienza " [1]. L'elemento psicologico, l'elemento scientifico, l'elemento logico e l'elemento morale s'intrecciano insieme indissolubilmente, e s'integrano nel problema della scienza. Coscienza morale, intelligenza e volere vi s'accordano in una sola attività. La quale perciò non può procedere alla soluzione del problema scindendo questi elementi, per riuscire o ad una morale scompagnata da speculazione; o ad una filosofia speculativa isolata e quindi inchinevole allo scetticismo; o ad un arbitrio, che tutto decida a seconda dell'egoismo. L'intelligenza, l'esplicazione di questi elementi può essere la scienza: e se quella mena di fatto alla scienza, questa è possibile. È impossibile invece, se tra gli elementi stessi del problema non se ne abbia il germe sufficiente.

88. Ora, in tutti questi vari elementi di cui il problema filosofico suppone la coscienza, s'adunano, come in un foco, i

---

[1] P. 414.

raggi del tutto, del mondo esterno e del mondo dello spirito, nella loro unità; del tutto, che si manifesta in un fatto permanente e necessario, palese a tutti, sempre: la vita. Riprendendo un motivo frequente nel Ferrari, il Mazzarella dice: " Pria che si ragioni, o si dubiti, e dopo aver ragionato o dubitato, il fatto della vita come sentita o percepita resta; e sia che riconosciamo una realtà e sia che ci attegniamo alle apparenze, sia che tutto si dichiari immobile, sia che si voglia conchiudere col dire πάντα ῥεῖ ".

La vita è anche pel Mazzarella il punto fermo della filosofia, scoperto nella coscienza: " il concetto che riepiloga e include tutto " [1]. Non accetta egli dal Ferrari la rivelazione delle cose, come primo grado alla rivelazione della vita. Questa, per lui, si manifesta fin da principio; e non come semplice apparenza, secondo vorrebbe il Ferrari. La vita è più che l'apparenza; involge questa e giunge nel soggetto alla coscienza di sè: ciò che il fenomeno non potrà mai. Fuori della vita è il nulla. Si può pensare la vita; ma il pensiero che la pensa, è vita. Si può anche negare; ma il negarla è pur vita.

Perchè tuttavia questa vita che si manifesta nella coscienza, non sia fenomeno, al Mazzarella pare sfugga che si dovrebbe pure provare [2]. Eppure egli kantianamenre insiste sul concetto, che non si può " parlare di vita, se non in quanto ha manifestazioni ", e che " la vita obietto di scienza è vita manifestata. Fuori delle sue manifestazioni è come se non esistesse per la coscienza " [3]. Identifica, senz'altro, vita e vita manifestata, rinunziando alla distinzione del fenomeno e del noumeno, e affidandosi, senza dirlo, a un

---

[1] *O. c.*, pp. 435, 438.

[2] " Tutto ciò che la coscienza stessa sente, percepisce, pensa è manifestazione di vita, ed ella stessa è tale " (p. 488). Ma è una semplice affermazione.

[3] *O. c.*, p. 443.

assoluto soggettivismo, nel quale sembra pur di vedere un inconscio influsso dell'hegelismo.

89. Legge suprema della vita è quella condizione, senza la quale la vita non potrebbe nè essere, nè manifestarsi [1]. Ora il grado supremo della vita è l'ingegno o ragion filosofica. La quale, come ogni altra forma della vita, è un'attività. E attività vuol dire fine; e come questa è attività cosciente, c'è pure la coscienza del fine, lo scopo: c'è lo scopo assoluto. La vita della ragion filosofica, è vita teleologica.

Qui con un'astrusa osservazione il Mazzarella vuole elevare la critica al di sopra della filosofia speculativa, e aprirsi così il varco alla soluzione desiderata. Bisogna distinguere, egli dice, la coscienza spontanea dalla riflessa. La prima procede per leggi inconsce, ed è naturale ed inevitabile; l'altra ha regole consapevoli, ed è voluta. Quella ha per oggetto i dati immediati del pensiero, e può dirsi essa stessa pensiero naturale. Questa ha per oggetto la prima, ed è coscienza di coscienza, riflessione. Ebbene: l'attività della ragione filosofica non è, secondo il Mazzarella, la riflessione (il cui contenuto è inferiore alla forma), ma la coscienza della riflessione. E come la riflessione importa la volontà di questa forma di coscienza, si può dire ad Hegel che al di là dell'assoluto, oggetto della coscienza in quanto sapere assoluto, c'è la volontà di pervenire a tale coscienza. La filosofia è la coscienza del contenuto della riflessione, è attività riflessa, un'attività cosciente di un'attività, non l'attività cosciente d'uno stato: un sapere pertanto in cui il contenuto s'adegua alla forma. — Un'astruseria: ma ben si vuol affermare che la filosofia è attività teleologica.

90. Lo scopo, conchiude il nostro filosofo, è perciò l'idea più alta. Chi volesse andare più su, avrebbe già in mente

[1] O. c., p. 447.

uno scopo, e rispunterebbe la teleologia. Lo scopo è il faro di tutta la vita dell'Io: esso è pertanto l'ideale assoluto che domina la vita dell'uomo. La ragione non lo crea, ma lo riconosce. Ed esso ha in sè una dialettica immanente, che è la molla del progredire umano. La conoscenza, che si dice carattere essenziale dell'uomo, non è se non mezzo per aver coscienza d'uno scopo e di ciò che lo concerne. L'ispirazione del Ferrari qui è ancor più manifesta. " La ragione serve a conoscere e sistemare il vero, ma ella non avrebbe forza, se non sentisse bisogni: or tutti questi bisogni creano nel seno stesso di lei una sfera affatto teleologica. La sua luce è nello scopo; e lo scetticismo più audace non può togliergliela. Si dice, che il sentimento è più forte della ragione scettica; ma perchè? perchè è il sentimento della vita, in seno a cui risplende l'idea d'uno scopo "[1].

La vita ha uno scopo: questo è il primo principio della scienza, che unisce in sè, come elementi inseparabili della vita, quell'elemento teorico e quell'elemento pratico, che ordinariamente i filosofi dividono ed astraggono l'un dall'altro. La vita è una, e uno dev'essere perciò pure il principio della scienza, subbiettivo insieme e obbiettivo, sintesi ed armonia suprema di tutti gli elementi della vita[2]: pratico, perchè enuncia un'attività finale; teorico, perchè è coscienza di quest'attività; soggettivo, appunto perchè coscienza; e oggettivo, perchè la coscienza si ritiene come una forma, la più alta, della vita. È principio supremo, perchè tutto rende intelligibile. Nulla infatti c'è fuori della vita, nè vita può concepirsi senza una meta.

91. Questo principio generale, se si rappresenta in una coscienza che ha lo scopo fuori di sè, è il principio dell'uomo, che dice: Io ho uno scopo da raggiungere; se si rap-

---

[1] O. c., p. 458. Cfr. sopra, p. 197.
[2] O. c., p. 471.

presenta in una coscienza che abbia lo scopo in sè, è il principio di Dio, che dice: Io son chi sono.

Per l'uomo il primo principio, mentre è legge di ogni intelligenza, ossia condizione di ogni intelligibilità, è pure legge di azione: sicchè esso ci dà l'Io umano e come sottoposto alla legge assoluta e come razionalmente consenziente ad essa. L'uomo, mirando al suo scopo, segue la sua natura: dominato dall'assoluto, è libero, non di una libertà vuota e stupida, ma della assoluta libertà.

L'Io non è nè mezzo nè scopo; è l'attività che vuole lo scopo e adopera i mezzi. Di qui la sua personalità. In quanto distinto dallo scopo, è personalità soggetta al dovere; perchè distinto dai mezzi, è personalità cosciente, libera, inviolabile [1]. L'Io non è mai scopo; perchè ei sente la strettezza dei suoi limiti, e, una volta raggiunti questi limiti, sentirebbe il vuoto.

92. Lo scopo può nella pratica esser diverso ai diversi individui; ma il principio umano, che l'uomo ha uno scopo da raggiungere, questo principio è superiore alle lotte, alle discordie, alle dispute. Esso è l'assoluto in ordine all'uomo; come il principio che la vita ha uno scopo, è l'assoluto della sintesi suprema.

Raggiunto così l'assoluto, la risposta alla domanda della critica, se è possibile la scienza, è manifesta. La scienza prima ha per oggetto la vita, concepita come sistema razionale teleologico. In questa concezione, la certezza, — di cui tanto si preoccupano i filosofi, — è il rapporto d'una coscienza al sistema teleologico. ¶ La certezza che nasce dal trovarsi in un sistema di mezzi a fine è sì irresistibile, che alcuni han voluto mettere la base della certezza negli istinti e nelle forme innate, poichè queste e quelli rappresentano la necessità fatale di agire per un dato scopo, ben-

---

[1] *O. c.*, pp. 484, 487.

chè limitatissimo " [1]. È sempre il concetto del Ferrari. — La teorica, dice il Mazzarella, non è che l'ideale della pratica; e ricorda il detto di Vico, che il vero e il fatto si convertono.

93. La natura, il non-io, è l'attività stessa della vita che giunge a coscienza nell'Io; e il corpo è il veicolo per cui questa forza, a lui esteriore, può giungere alla sua conoscenza.

Le idee non sono innate. D'innato in noi c'è soltanto la nostra propria natura' [5] e la legge teleologica che l'avviva e la governa. I sensi ci attestano un cangiamento; e per la legge teleologica le percezioni son riepilogate dalla coscienza e assunte nel sistema ideale come attinenti ad essa secondo certe forme dell'intendimento, determinate anch'esse dai bisogni dell'Io. Le categorie son tre: l'attività dell'Io, i mezzi e lo scopo.

94. La logica, obbiettivamente, è il movimento del pensiero come facoltà teleologica, tendente a disporre il vero in correlazione allo scopo; subbiettivamente, la forma del pensiero stesso, indipendentemente dallo scopo. Concepita come movimento in relazione al principio che la vita è attività verso uno scopo, la logica si sottrae alle contraddizioni che il Ferrari scopre nell'identità, nell'equazione e nel sillogismo, che son tutte forme dell'immobilità.

In morale, s'intende che il bene sarà lo stesso scopo supremo della vita, superiore all'uomo, benchè rappresentato come ideale nella sua coscienza. La virtù è il mezzo per raggiungere lo scopo. Nel quale vero e bene s'identificano; e il principio supremo della scienza è pure il principio supremo della moralità. Se lo scopo supremo è indeterminato, si ha la moralità in astratto, la cui forza si

---

[1] O. c., p. 491-2, 495.
[2] O. c., p. 505.

fa sentire anche ai cattivi; se è determinato, si ha la moralità piena di vita e ricca d'amore e d'entusiasmo. La dignità dell'uomo morale, dominato dalla legge morale, — secondo la massima " agisci in modo, che la tua azione sia un passo con coscienza vero lo scopo supremo "[1], — non è, come vuole Kant, l'autonomia, ma la teleonomia.

95. Nella religione si compie e caratterizza il sistema del Mazzarella. Lo scopo dell'uomo è fuori dell'uomo e fuori della natura; perchè nè l'uno nè l'altra può contenere la pienezza della vita. Esso è Dio. La filosofia ce l'addita come un ideale; la religione rivelata ci annunzia lo scopo realizzato. In essa lo scopo c'invita a sè, scendendo fino a noi. " Se invece non vi fosse altro che scienza, lo scopo sarebbe immensamente più alto che noi, e dovremmo con le sole nostre forze andare a lui, il che è impossibile ". Il Cristianesimo è l'attività dello scopo, dice il Mazzarella, che viene al nostro incontro. Senza questo *Deus ex machina*, resteremmo con l'ideale dello scopo, fuori della realtà, lontano, inaccessibile: cioè, con un pugno di mosche in mano. Senza la religione e quella speciale religione in cui Dio scende fino all'uomo, non v'è scopo supremo[2]; e poichè senza scopo non c'è attività, una concezione non puramente formale, ma reale della vita, non è possibile alla sola ragione, senza quel libro supremamente teleologico, l'Evangelo, il quale dee venire in soccorso dell'impotenza umana. E così la filosofia del Mazzarella veniva in aiuto alla sua fede evangelica.

96. Conclusione più scettica, dal punto di vista filosofico, non poteva darsi. Rimpetto ad essa quella della *Filosofia della rivoluzione* è un inno alla ragione. Altro che giobertismo! L'opera del Mazzarella è considerevole per molte

---

[1] *O. c.*, p. 525.
[2] *O. c.*, pp. 534, 536.

acute osservazioni critiche e speculative; le quali però a stento compensano l'estrema prolissità della ricerca faticosa e fiacca. Scritta sotto l'influsso del libro affascinante del Ferrari, con convinzioni personali di un misticismo scettico, essa mostra uno stridente contrasto tra le proteste, i propositi, l'intonazione razionalista da una parte, e la sua conchiusione in servigio d'una setta protestante dall'altra: e nel suo insieme è, nel 1860, degna conclusione del debole scetticismo che, per opera principalmente del Ferrari, tentò liquidare, subito dopo la metà del secolo, la filosofia classica italiana dei metafisici idealisti.

CAP. I.

TERENZIO MAMIANI
E
" LA FILOSOFIA DELLE SCUOLE ITALIANE ".

1. Lo scetticismo del Ferrari, del Franchi, del Mazzarella non poteva dissolvere la filosofia idealistica dei Rosmini e del Gioberti; e passò infatti, poco meno che inosservato nel campo scientifico, senza esercitare nessun influsso notabile sul moto del pensiero italiano. Così, dopo questo tentativo critico, si torna alla tradizione rosminiana, e tutti i pensatori, benchè per vie diverse, cercano di procedere sulla via già aperta e per buon tratto percorsa dai nostri maggiori filosofi della prima metà del sec. XIX. Il più schietto continuatore della tradizione parve per molto tempo, e pare ancora a molti che sia stato Terenzio Mamiani; il cui nome infatti si vede spesso citato insieme con quelli del Rosmini e del Gioberti, come uno della triade in cui si riassumerebbe la storia della filosofia italiana veramente originale del secolo scorso. Egli stesso credette di seguire le tracce dei due grandi antecessori, di correggerne i difetti, di accordarne l'idealismo con l'esperienza e con le esigenze nuove delle scienze naturali; e ritenne sinceramente di aver creato il sistema definitivo dell'idealismo italiano, e aver raggiunto lui il segno, a cui pure s'erano indirizzati gli sforzi del filosofo roveretano e del torinese.

Come e perchè ne fosse persuaso lui, ci vuol poco a

capirlo; ma per intendere le ragioni della fama in cui salì e si mantenne per circa mezzo secolo, bisognerebbe rifare tutta la sua biografia, tenendo d'occhio le condizioni politiche e scientifiche e letterarie italiane, in cui si venne svolgendo la sua attività di scrittore. Ma si ponga mente alle amicizie dal Mamiani contratte negli anni dal 1825 al 27 a Firenze, frequentando il Gabinetto letterario del Vieusseux; alla nobil parte da lui presa ai moti di Romagna del 1831 e al conseguente esilio (1831-47) a Parigi, e alla vita dignitosa, che vi menò, alle relazioni che vi ebbe con valentuomini francesi e italiani e specialmente col Gioberti, che nel *Primato* si domandava: " Qual amatore di sapienza e di eleganza non conosce e non ammira Terenzio Mamiani? Si può egli essere filosofo più penetrativo ed austero, poeta religioso e verecondo, più fervido e assennato adoratore della patria? Perfino in quel suo stile virgiliano e purissimo, leggiadro senza mollezza, decoroso senza affettazione, e signorile senza arroganza, trovi il ritratto del suo animo e della sua mente " [1]. Si ricordi la partecipazione di lui al ministero di Pio IX nel 1848; poi l'*Accademia di filosofia italica* che abbiamo già ricordata [2], e per cui egli di certo si mise a capo d'un movimento di studi filosofici; il suo insegnamento di filosofia della storia nell'Università di Torino dal 1857 al 1860, impartito con quella facondia, che era propria di lui, con quelle allusioni e quegli entusiasmi politici, che erano proprii del tempo [3]; la sua attività parlamentare, du-

[1] *Primato*, Brusselle, 1843, II, p. 527-8.

[2] Cfr. sopra p. 57.

[3] Fu nominato dal Lanza, allora ministro dell' istruzione; il quale di questa come d'altre nomine di professori non piemontesi si vanta, giustamente, nelle sue memorie, ricordando che " gravi contrasti incontrò il ministro nella nomina di questi professori anche nel Consiglio superiore degli studi, che voleva dare la preferenza ai piemontesi "; e dice che pel Piria, da lui chiamato a insegnare la chimica, dovette vincere anche l'opposizione del Re. Vedi TAVALLINI, *La vita e i tempi di Gio. Lanza, mem. ricavate da suoi scritti*, Torino, Roux, 1887, I, 165-6. Ma nel carteggio dello stesso Lanza

rante quel periodo, tra le fila dei cavouriani, coronata dall'ingresso nel ministero italiano del 20 gennaio 1860, presieduto dallo stesso Cavour, e dalle sue missioni diplomatiche ad Atene (1863) e a Berna (1865); e gli uffici eminenti tenuti nel resto della sua vita, nel Senato, nel Consiglio di Stato, in quello Superiore della Pubblica Istruzione, e nei Lincei. Si ricordi anche la rivista *La filosofia delle scuole italiane* dal Mamiani fondata nel 1870 e diretta fino all' anno 1885, in cui egli morì, nonchè la " Società promotrice degli studi filosofici e letterari " da lui pure fondata nell'anno 1869 e presieduta finchè questa società ebbe vita. Si aggiunga a tutto ciò i versi eleganti, le novelle, i racconti da lui pubblicati, e che valsero a richiamare l'attenzione su talune doti poetiche del suo ingegno; e se ne

---

è riferita una lettera a lui di L. C. Farini del 6 ottobre 1857, da cui si viene a conoscere le difficoltà speciali dovute superare pel Mamiani. Il Farini era stato messo nella Commissione del concorso col Bertini e il Ricotti, e scriveva : " Sono certo, che resterai molto meravigliato delle cose che il Bertini mi disse in nome proprio e del Ricotti... Fra i concorrenti essere migliore il Mamiani... Ma il M. non essere riputato idoneo ad insegnare la filosofia della storia, perchè egli è filosofo poco profondo e poco fermo, e non si ha documento che provi saper egli la storia. Il professore di filosofia della storia dovere... essere versatissimo nelle storie tutte... e dovere in filosofia professare dottrine sicure... ; il M., insigne letterato, scrittore elegantissimo, uomo per tanti rispetti celebrato in Italia ed in tutta quanta Europa, non avere i requisiti necessari " (*O. c.*, II, 235). Il Bertini, che così giudicava, era, come vedremo, uomo di vasta cultura e filosofo vero. E il documento prova che, senza i riguardi politici, la nomina, che fu per l'appunto il primo riconoscimento ufficiale del valore del Mamiani in filosofia, non sarebbe avvenuta. La prolusione fu letta il 26 nov. 1857, e pubbl. nella *Riv. contemp.* di quell'anno, vol. III, pp. 305. Sul corso vedi ivi un art. a. 1859, II, 132 ss. P. SBARBARO (*La mente di T. Mam.*, Roma, Perino, 1886, p. 30) racconta di essere andato un giorno a sentire una di quelle lezioni di filosofia della storia : " Pochi gli uditori di T. M., quando entrai nell' aula, e pochissimi quando ne uscii : un prete giovine, che prendeva appunti col lapis, qualche vecchio militare in ritiro, qualche povero esule, e sette ed otto studenti, forse di altre facoltà. Ma ci fu un momento, che quelle lezioni erano affollatissime : quando il giornale di G. Margotti prese a pubblicarne una critica molto sottile e briosa ".

avrà abbastanza per indovinare almeno, se non per ispiegarsi interamente, le ragioni del nome acquistatosi dal Mamiani anche come filosofo. La sua molteplice operosità, le occasioni propizie esterne, la sua rettitudine politica, il suo infiammato patriottismo ne fecero uno degli uomini e degli scrittori più noti e più stimati del nostro risorgimento. Mediocre in tutto, una volta che gli riuscì di mettersi in vista, trovò nella varietà delle sue occupazioni il modo di conservarsi la fama e non perdere mai il credito.

2. In politica egli veramente valeva, più che per l'assennatezza onde consentiva nei partiti più convenienti, per l'onda copiosa del suo eloquio, per la classica purezza della sua forma, per la laboriosa ed elegante solennità de' suoi soffici periodi, per la preziosa pellegrinità dei termini inattesi, onde si compiaceva e riusciva ad attirare e tener desta lungamente l'attenzione degli ascoltanti, e quindi ad addolcire i contrasti degli opposti partiti, a sedare le passioni avverse o, nel peggior caso, a lasciar fare al tempo, artefice mirabile di molte mutazioni psicologiche [1]. Chi tra i suoi lodatori lo disse " uomo di Stato " [2], non badò a un fatto per se stesso eloquentissimo: che il Mamiani non ebbe mai nessuna iniziativa nella vita politica italiana.

3. Tra gli uomini politici la sua stima era principalmente fondata sulla sua fama di poeta e di filosofo. D'altra parte,

[1] Quando il Cavour lo chiamò a reggere il ministero dell'istruzione, quel giorno stesso scrisse al Farini chiedendogli che gliene sembrasse: " Facendola [questa nomina] mi sono preoccupato più del colorito che del disegno! " (*Lett. ed. e ined. di C. Cavour,* Torino, Roux, 1887, VI, 537). Vedi pure la lett. al Peruzzi del 9 febbr. 1861 (VI, 681), dove il Cavour nomina il Mamiani, che allora dovette uscire dal ministero, col nomignolo di *Amazzone,* per un'esilarante figura rettorica usata dal Mamiani alla Camera il 12 aprile 1860, rispondendo all'interpellanza di Garibaldi sulla cessione di Nizza.

[2] GIO. MESTICA nel *Discorso* premesso alle *Poesie e prose scelte* del M. (Città di Castello, Lapi, 1886), p. CIX.

non sarebbe un giuoco di parole il dire che poeta egli fu tra i filosofi, e filosofo tra i poeti, o almeno, tra i letterati: e che i filosofi lavorarono a propagare la sua fama di poeta, come i letterati a propagare la sua fama di filosofo.

È noto lo sprezzante e ironico giudizio sul poeta accennato dal Leopardi in una postilla al verso della *Ginestra:* " Le magnifiche sorti e progressive ", tolto dalla dedica del Mamiani all'edizione parigina de' suoi *Inni Sacri* del '32: " Parole di un moderno, al quale è dovuta tutta la loro eleganza ". E già il Giordani, all'annunzio di quegli Inni, il 30 luglio 1832, scriveva a un suo amico [1]: " I suoi primi non mi parvero gran cosa. È assai buono e gentil giovane; ma non mi parve mai che potesse aver impeto nè profondità ".

Non poteva aver impeto e profondità uno il quale, vedendo quanto gl'imitatori degl'*Inni* manzoniani si rimanessero lontani dal loro modello, aveva pensato, come confessò poi egli stesso, che bisognava provarsi a correre altra via; e s'era proposto " un genere di poetare in cui diventava naturale e non troppo difficile il temperare insieme la Bibbia ed Omero; essendo che insino dalla primissima giovinezza nessun libro gli avea commosso l'anima e ricreato la fantasia così vivamente e con efficacia e perduranza maggiore quanto il Vecchio Testamento e l'Iliade "; un genere di poetare, che unisse e inviscerasse " le concezioni e i sentimenti cristiani con tutta la leggiadria e splendenza delle forme greche "; attingesse la materia dalle leggende cristiane, e l'abbellisse poi " con tale ornamento e copia d'immagini e con tale vaghezza e bellezza figurativa o plastica... da farli sembrare una quasi composizione d'Omero o di Callimaco ": tentamento nuovo, per cui il poeta non disperava " di circondare di luce omerica persino le monachelle in clau-

[1] Vedi l'*Epistolario* di P. GIORDANI ed. da A. Gussalli, VI, p. 159-60.

sura e le penitenti nascoste negli eremi "[1]. Com'era possibile che la luce omerica si diffondesse sulle monachelle di Cristo senza farne delle Diane, delle Minerve o delle ninfe? Quando apparvero gl'Inni, venne fatta appunto quest'osservazione all'autore: che i suoi santi eran divinità pagane; ed egli stesso più tardi dichiarava di vedere in questa critica qualche parte di vero. Poco male, del resto, se avesse dato davvero una dea invece d'una santa; avremmo avuto un poeta pagano malgrado la sua intenzione, ma un poeta. Ma gli è che negl'Inni del Mamiani non c'è nè anche la dea, poichè tutti i tratti della sua figura son ricavati dalle leggende dei santi: c'è il fantoccio della dea, non la vera dea. Giacchè il Mamiani non ha il più lontano sentore dell'unità imprescindibile della forma e della materia dell'arte, non sospetta che la forma veramente poetica è quella che nasce già con lo stesso contenuto della poesia; e che perciò la luce omerica è la luce degli eroi e degli dei d'Omero, e che i santi cristiani non sono nè santi nè diavoli, fuori di quelle leggende, in cui la fantasia li ha rappresentati, e in cui essi vivono e hanno la lor luce propria e la loro bellezza [2].

---

[1] Vedi la sua pref. del 1857 nelle *Poesie*, Le Monnier, Firenze, 1864, pp. VI-VII.

[2] Questo punto è stato toccato, a proposito della poesia del Mamiani, anche dal TABARRINI nella *Commemorazione di T. M.*, in *Atti della R. Accad. della Crusca*, Firenze, 1886, p. 57. Cfr. anche D. GNOLI, *T. Mamiani* nella *N. Antol.* del 1 giugno 1885, p. 407 (articolo notevole per alcune buone osservazioni sul valore letterario del Mamiani). Ma la prima critica, a cui pare accenni lo stesso Mamiani in *Poesie*, p. VII, fu quella di P. MARONCELLI, che nelle *Addiz. alle Mie Prigioni* (capo XVII) scrisse: " Per quanto l'eleganza e la lindura dello stile a me sembrino aggiungere pregio alle lettere italiane, altrettanto stento a trovare in quegl'Inni il poema. Vi sono anche espressi sentimenti degnissimi, ma non nascono dalla cosa ". Vestire all'omerica il pensiero cristiano: " lo avesse pur fatto. Tutte le forme sono buone, in quanto che ciascuna è atta a produrre l'effetto che le è proprio; ma non si pensi mai essere cosa indifferente lo scambiare una forma con un'altra, e che gli effetti restino gli stes-

La materia, adunque, tolta dalle leggende; gli ornamenti, le leggiadrie, la luce, da Omero e da Callimaco: e pure il Mamiani non era contento. E ci voleva un terzo ingrediente: la religione civile, di cui ragionò nella dedica o, com'egli vuole, dedicazione, ad Augusto Barbier, nell'edizione del 1836: quella religione, per cui santi " sono coloro i quali con retto e purgato " (anche purgato!) " giudizio contro i nemici della patria impugnano l'armi, e con la spada di Matatia mòndano dal contatto dello straniero la terra augusta dei padri. Santi coloro i quali insorgono contro il tiranno, e se d'uopo torna alla redenzione estrema della patria, l'estinguono. Santi infine coloro che qual sia diritto di nostra stirpe rivendicano, ristorano e in libero possedimento ripongono " [1]. Religione, come ognun vede, civilissima, ma punto religiosa, se per religione si deve intendere una relazione dello spirito individuale con l'Assoluto, con l'Infinito, e quindi un trasportarsi al di là dei tiranni, della patria e della stessa stirpe. Ad ogni modo, questo terzo ingrediente del patriottismo dei santi era l'altro elemento voluto dal Mamiani per comporre i suoi inni; e i suoi santi, volessero o no, dovevano essere per forza santi patriotti e propizi alla causa della libertà e della grandezza d'Italia. Non importa se così camuffati talvolta diventassero irriconoscibili: che farci? Era necessario al tentamento nuovo del Mamiani; il quale p. es., riconoscendo di aver creato

si... È appunto il pensiero di quegli inni che non è cristiano in alcun modo... E (se pur v'ha) non s'immedesima nell'essenza del poema, ma rimane nell'estrinseco di esso. Non resta dunque di cristiano che il fatto, cioè Raffaele invece di Mercurio, Geltrude invece di Diana ". Il Maroncelli racconta di aver dato a leggere il suo manoscritto, dov'era questa critica, al Mamiani, che gli avrebbe risposto candidamente: " Avete messo il dito sulla piaga; frescamente pieno della lettura di Omero, m'invaghii di fare una corsa ne' suoi dominii. Ma come farmi leggere? prendendo le storie dal suo tempo? Impossibile. Presi quelle del mio, e le poeticai con pensieri pagani e forme pagane " (!).

[1] *Poesie*, p. 144.

per amor della religione civile una santa Rosalia non esistita mai in nessuna immaginazione, diceva celiando: " Chi di ciò mi vuole chiamare in colpa, affrettisi d'indicarmi alcuna persona canonizzata per santa e la quale spendesse il sangue e la vita sua per la patria; e gli do licenza di squadernare da capo a fondo i cinquanta e più libraccioni della raccolta de' Bollandisti "[1]. Ma perchè dunque volere scrivere inni sacri? Ricordare la spada di Matatia non giova: perchè Matatia è un israelita, nella cui anima si confondono patria e religione per essere il popolo suo il popolo eletto da Dio; ed egli si rifiuta di obbedire ad Antioco per serbar fede alla legge dei padri suoi *(legem et iustitias Dei);* e dà di piglio alle armi quando vede un giudeo già tradire la legge, già sacrificare, innanzi ai suoi occhi, agli idoli, e gli pare crolli per sempre la gloria d'Israele; *et doluit, et contremuerunt renes eius, et accensus est furor eius secundum iudicium legis, et insiliens trucidavit eum super aram; et virum, quem rex Antiochus miserat, qui cogebat immolare, occidit in ipso tempore, et aram destruxit*[2]. Matatia s'intende. Ma non s'intende Rosalia:

> d' altero seme
> Concetta e di ricchezze ampie e di terre
> Unica reda;

cresciuta tra gli splendori d'un castello saraceno, carissima al gran re Ruggiero, bella, fiorente di tanto vezzo giovanil

> Che senza lei parea manchevol cosa
> Ogni giostra, ogni danza, ogni convito;

leggiadro subbietto al canto dei trovatori, casto sospiro alle loro anime; ma specialmente amata e cantata da Beltramo

---

[1] *Poesie*, p. X.
[2] *Machab.*, I, 2, 24-25.

di Girgenti, poeta insieme e condottier felice, che riuscì ad accendere nella vergine una terza alma favilla oltre quelle due generose, che costei sentì per tempo in cuore: Forte pietà nel cielo ed amor santo del suol natìo. A un tratto, che accade?

> Molti segni improvviso erano apparsi
> D'ira celeste: da nessun percosse,
> Mettean le squille un suon lento e funebre,
> E in valle di Mazzara un simulacro
> Di Nostra Donna aprir gli occhi si disse
> E chiuderli frequente: oltre costume
> Divampò l' Etna....

Dai Normanni si salta indietro fino a Virgilio: *Ille etiam extincto miseratus Caesare Romam*, con quel che segue! Un romito del monte Tauro predice alla Sicilia che Dio, sdegnato contro i baroni, verrà presto in soccorso delle plebi oppresse, schiantando e disseccando col soffio dell'ira sua quelle altere stirpi pasciute d'orgoglio, se alcun pietoso e magnanimo non sarà pronto, per riscattare altrui, a perder se stesso. Rosalia il dì delle Palme in chiesa fa voto a Cristo in sacramento, invocando sulla sua bionda cervice l'ira nei celesti accolta e profferendo solennemente, dice il poeta, l'alma pe' siculi suoi. E la conchiusione è che, durante una splendida cena, data in onore di certi messi amalfitani, mentre Beltramo tocca l'arpa, e dischiude

> Dolce una vena d' amoroso canto
> Che a donne e a cavalier l' alma commosse,

Rosalia d' un subito moto levossi, girò lo sguardo estremo nel giovin trovatore, e via. In che modo? Come Paride d'innanzi all'ira di Menelao: sparì; forse, dentro una nuvola. Si trasse su tra i pruni e gli sterpi fin sul monte Pellegrino, e penetrata lassù nella spelonca che c'era, si offrì in olocausto a Dio; il quale, accolta l'offerta, mandò un an-

gelo a scrollare il monte, onde un macigno rovinò sulla bocca della grotta, fatta

Della bella romita albergo e tomba.

E la terza favilla? Rosalia se ne ricorda solo per implorare da Dio calma all'affanno del povero Beltramo e che, se possibil è, volga gli onesti ardori altrove e di beati affetti beatissimo viva.

Il Mamiani si dimentica però di farci sentire tutta la potenza di quelle altre due faville generose, che debbono valere a trasumanare Rosalia, e farle augurare al suo amato Beltramo una felicità d'altri amori: e ricorre a reminiscenze virgiliane e ad ire omeriche di celesti, che non si sa chi sieno, per spiegare un miracolo che doveva nascere nell'anima stessa della sua eroina. Rosalia non è una donna, perchè non ama davvero il suo Beltramo; ma non è nè anche una santa, perchè ama troppo i suoi baroni; e si fa romita, anzi si seppellisce viva, non per entusiasmo ascetico e amore di Dio, anzi per fanatico amore della casta a cui appartiene, che non si vede perchè il Mamiani chiami amor santo del suol natìo. E fosse davvero una zelante amatrice dei diritti e della gloria della sua nobile stirpe; ma ell'è troppo asceta, per mostrare franca e risoluta il fiero carattere che per ciò sarebbe stato necessario. S. Rosalia, come S. Geltrude, come S. Raffaele e S. Pelagia e S. Agnese e tutti gli altri santi cantati dal Mamiani ne' suoi *Inni*, non è una creatura viva della fantasia, ma un motivo, un pretesto per scrivere versi armoniosi, accozzare immagini, e dare sfogo all'amor di patria, alquanto letterario, dell'autore.

Il quale ebbe l'ardimento di scriverne nel 1842 uno *A Dio, in commemorazione della Lega Lombarda,* nulla preoccupandosi della gara pericolosa in cui entrava con un artista vero, che già aveva trattato lo stesso soggetto, quale il Berchet. Ma il titolo dell'inno è un vero peccato contro

il primo comandamento del decalogo, giacchè Dio v'è nominato proprio invano. È vero che a un certo punto il poeta dice:

> O popol mio, con lacrime e con voti
> E con quanto di zelo arde ne' petti
> Merto rendiamo al comun padre Iddio,
> Che l' anime lombarde e le latine
> Di grand' ira commosse ecc.

Ma anche senza questi versi il racconto in cui l'inno consiste, correrebbe lo stesso; nè scorgi nell'animo del poeta il convincimento profondo del divino intervento nella lotta tra i Comuni lombardi e il Barbarossa. Dio è una parola, pel Mamiani; un' etichetta da apporre sui fatti più gloriosi della storia d' Italia, perchè si possa dire: quelle glorie furon volute da Dio, e Dio vorrà le glorie future d' Italia.

Se il poeta avesse sentito seriamente questo Dio, non avrebbe, in quella fredda e rettorica titanomachia a cui si riduce l' *Inno a S. Michele,* camuffato il Dio cristiano in Giove tonante e folgorante:

> Egli medesmo il Padre
> Con sua vindice man strinse la fiamma
> Trisulca e l' avventò.

Nella poesia del Mamiani nulla è preso veramente sul serio: neppure la stessa libertà, neppure la patria, alla quale nessun uomo ragionevole penserà mai di servire scrivendo per lei inni di questa fatta senza la più tenue scintilla di ispirazione.

4. Il Mamiani, venuto su in quella scuola di pedanteria, iniziata in Romagna dal Perticari [1], per cui l'arte era lin-

[1] Vedi come ne parla lo stesso Mamiani nella sua lettera (1839) a G. Zirardini, nelle sue *Lettere dall'esilio* pubbl. da E. Viterbo, Roma, Soc. ed. D. Alighieri, 1899, I, p. 51.

gua morta, immagine astratta, ornamento rettorico del contenuto, non riuscì a trarre mai dal suo animo un lampo solo di poesia, perchè non si commosse mai davvero nel vagheggiare un fantasma, nè seppe obliarsi nelle cose, e vivere in esse, senza ascoltare più i suggerimenti dell' arte poetica. Natura ricca di sentimento e di idealità, compresse sempre se medesimo per amore dell'elegante, del raro, del nuovo e di tutte le cose morte e nemiche della vita. Si propose sempre di far dell'arte, e pensò a rinnovare generi letterari, e oltre gl'*Inni* diè mano agl'*Idilli* e perfino alle *Eroidi;* ma rimase, com'era naturale, impigliato nel suo proponimento e nel genere, senza arrivare all'atto, alla poesia: la teoria, l' astratto fu per lui la muraglia insormontabile, al di là della quale era la poesia e la vita. Il Manzoni torna al cristianesimo, ci vive dentro, sente profondamente l'afflato di questa religione democratica e liberatrice, che da tanti secoli viene esaltando gli ideali etici della rivoluzione recente, e prorompe nei versi immortali:

Perchè, baciando i pargoli,
La schiava ancor sospira ?
E il sen, che nutre i liberi,
Invidiando mira ?
Non sa che al regno i miseri
Seco il Signor solleva ?
Che a tutti i figli d' Eva
Nel suo dolor pensò ?

Il Mamiani, invece, ha letto prima tanti inni sacri, e pensa che sarebbe il caso d'un tentamento nuovo. Si riscalda perciò a freddo, e si raccomanda alle Muse; e affaticherà la sua povera fantasia; ma di chi la colpa, se poi dovrà lamentarsi della povertà e fiacchezza della sua vena, con frase che dimostra essa stessa quanto fiacca e stracca fosse questa sua fantasia che dà per fiacca una vena? [1].

[1] Nelle antologie che vogliono dare un fiore del poetare del Mamiani vien di solito riferito un brano dell'*Ausonio* " idillio eroico ". " Mi pare la

5. Questo il poeta che i filosofi in Italia incoronarono: poeta fallito, non per difetto di buon volere, anzi per troppo

---

più bella poesia di T. Mamiani ", dice la sig.ª ADA DELLA PERGOLA in uno studio non privo di utili notizie e buone osservazioni su *T. M. e le sue poesie*, Ancona, Morelli, 1899, p. 123. E di esso il M. diceva (*Poesie*, p. XXXVII): " L'essere stato letto da pochissimi e lodato da niuno pubblicamente, non basta per tormi dal capo... il convincimento che in esso è qualche pregio e qualche bontà ". E non si può negare che vi sieno versi che abbiano qualche pregio. Ma che questo preteso idillio, in cui il Mamiani tolse ad imitare il libro di Giobbe, sia poesia, dicalo pure chi ne avrà il coraggio dopo aver riletto il sublime modello. In qualche punto l'idillio mamianesco pare una parodia. Dove p. e. Giobbe, perduta la fede nella divina giustizia, dice: *Quis mihi tribuat, ut cognoscam et inveniam illum, et veniam usque ad solium eius? Ponam coram eo iudicium, et os meum replebo increpationibus, ut sciam verba quae mihi respondeat, et intelligam quid loquatur mihi* (XXIII, 3-5), il Mamiani, dimenticando il *solium* e facendo di Dio quasi un malfattore o un ragazzo perverso, traduce (p. 66):

O s' io sapessi ove trovare Iddio,
Nanzi al tremendo io salirei col turbo
Della collera mia.

Così, a Giobbe Dio stesso risponde: *Quis est iste involvens sententias sermonibus imperitis? Accinge sicut vir lumbos tuos: interrogabo te, et responde mihi...* (XXXVIII, 2-3). Il Mamiani non ha il coraggio di farsi comparire innanzi, nel cimitero di Montmartre, Dio in persona, ma fa discendere solo un Angelo che comincia, come un araldo: " Questo il Signor per la mia voce esprime "; e quindi:

Chi è costui che l'appannate luci
Alza e profonda nel consiglio eterno?
Orsù, cingasi i lombi e sieda a scranna
Meco e m' insegni giudicar la terra (p. 67).

Chi sa come avrà inteso il poeta l'*accingere lumbos* del testo! Cfr. anche *Giobbe*, III, 3-9 con Mamiani, p. 58, e *Giobbe*, III, 10-13 con p. 59. A p. 68 l'Angelo del M. ripiglia: " O tentator di Dio, fasciati il fianco " ecc., come già Dio (*Giobbe*, XL, 2) di nuovo: *Accinge sicut vir lumbos tuos*. Ma in Giobbe la ragione della ripresa è nella risposta che il grande infelice dà a Dio presente, XXXIX, 33-35; nel Mamiani, che non poteva rispondere a Dio che non c'era, l'Angelo che continua la sua tirata a nome di Dio, non si vede perchè ritorni sulle parole già dette.

impegno che ci mise [1]. E così, filosofo egli volle essere; e si può dire che se non vi riuscì, fu appunto perchè volle anche troppo. Ma il filosofo vive della sua filosofia, come l'artista della sua arte: togliete al cervello dell'uomo il suo pascolo ordinario, e l'avrete distrutto. Il Mamiani non corse mai di questi pericoli: nè la filosofia nè la poesia furono per lui passioni veementi dell'anima. Si senta un po' come parlava nelle sue lettere agli amici degli studi filosofici faticosamente proseguiti durante l'esilio: " Lavoro intorno ai miei *Dialoghi di nuova dottrina,* ma alla spezzata e a minuzzoli. La materia è delle più vaste e difficili, e il titolo è tanto ambizioso che mi conviene adoperare il supremo delle mie povere forze " [2]. Ecco anche qui un libro per un titolo, e non un titolo per un libro! " Io sto di presente affogato nella metafisica, ma se a Dio piace che ne esca sano e ancora in cervello, voglio per cinque anni interi amoreggiare con la poesia. Poi, chiuso il lustro, appenderò al chiodo la cetra; io dico cetra, e forse è colascione scordato " [3]. Tanto valeva lasciare in pace metafisica e colascione, e impiegare il tempo in qualche cosa più divertente e più utile. Ma c'è anche di meglio: " La metafisica m'è venuta a fastidio [e siamo al 1846!], e mi rallegro e ringalluzzo a pensare che sol di qui a pochi giorni ripiglierò la mia chitarra " [4]. Ma la confessione più preziosa è in una lettera al fratello Giuseppe del dicembre 1841, quando

---

[1] Che fosse fallito, è del resto merito del Mamiani essersene accorto da sè. Vedi p. e. le sue lettere dell'8 marzo 1844 al Cagnoli e del 22 ottobre 1845 al Pepoli, in *Lettere dall'esilio,* I, pp. 206, 314; nonchè le prefazioni da lui premesse alle edizioni fiorentine delle sue poesie. Al Pepoli infatti scriveva: " A me parrebbe gran cosa se avessi insieme con te, col Costa, col Marchetti e alcun altro giovato pure un poco a serbar vivo il buon gusto e il senso fine e sincero della eleganza greca e latina. Ogni altra parte di vera e grande poesia manca a quelle mie fanfaluche ".

[2] *Lettere* citate, I, p. 205.

[3] I, 238.

[4] II, 25.

veniva ideando i *Dialoghi:* " Ora vo mulinando un altro libro di metafisica in cui darò intero il mio sistema... e sarà l'ultimo scritto di questo genere, perchè sono stanco di errare per le astrattezze, e qualora abbia vita e un po' di sanità discenderò alle cose pratiche... Ma sonomi accorto che o non bisogna impacciarsi di metafisica o convien produrre un sistema, che è la parola magica per i gonzi, e sono la maggioranza, i quali domandano a quella scienza ciò che in buona fede non può dare " [1]. Non può dare un sistema: ma pure io devo fare il sistema! Ognun vede che sistema potrà essere, e che filosofo chi lo metterà insieme. Ma pel Mamiani era la stessa storia dei santi non trovati nei Bollandisti: li inventava lui e li collocava in un nimbo di luce omerica. Così il sistema si metteva su con " dieci anni di assidua meditazione ", e poi si dettava " con quanti ornamenti di fantasia e fiori di stile potea sostenere la materia " [2]; i gonzi sarebbero stati contentati. Ma il Mamiani, che allora era in Francia e assisteva all' infiltrazione che, mercè principalmente agli scritti del Cousin e della sua scuola, vi avveniva della filosofia tedesca nel pensiero e nella cultura, perchè non ricorreva, per cavarsela, a quei Bollandisti della filosofia, grandi costruttori di sistemi, che furono i famosi idealisti postkantiani? Il nostro filosofo provava un senso di paura e di sgomento, innanzi alle difficoltà dello idealismo germanico. Nel 1847 con la Florenzi si congratulava dell' " involgersi " che ella faceva, " coraggiosa tra le tenebre sacre della metafisica dello Schelling " [3]. Era, come si vede una specie di quel terrore sacro che fa tremare i polsi. Un'altra volta aveva scritto di certi ragionamenti fattigli dalla stessa Florenzi: " Questa volta proprio argomenta come un tedesco, e tanto in velo ed in nube come si conviene a una buona discepola dello Schelling ";

---

[1] *Lettere*, I, 88.
[2] II, 75.
[3] II, 191.

e lei direttamente aveva rimproverata di essersi ravvolta nella nebbia del maestro [1]. Nelle *Meditazioni cartesiane* [2], nel 1869, continuava a parlare tuttavia di tenebre sacre; e la filosofia tedesca infatti rimase sempre il suo spauracchio.

6. Vediamo ad ogni modo, molto brevemente, questi tentamenti filosofici da lui con tanta fatica compiuti. Quando nel '31 lasciò l'Italia, aveva scritto di filosofia due rassegne critiche nell'*Antologia* del Vieusseux: cose assolutamente incolori. Fu nel '32, a Parigi, che egli, come narrava più tardi, si deliberò per certo nobile istinto di darsi a tutt'uomo agli studi speculativi [3]; e due anni più tardi pubblicò il libro *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*. Perchè rinnovare la filosofia antica, se ce n'era già una moderna, da criticare, superare e svolgere? " Noi invochiamo (diceva l'autore) e desideriamo un rinnovamento della filosofia antica italiana, non perchè andiam pensando o che non sia a' dì d'oggi filosofia alcuna nel bel paese, o ch'ella non segua per niente le traccie dei nostri avi; che anzi ci gode l'animo assai vedendola rifiorire bella, casta, assennata e riservatissima per mano singolarmente di P. Galluppi, uomo illustre e meritevole di succedere a tutta la fama dei pensatori cosentini, e di proseguire la sapienza del Vico e del Genovesi ". Si tralasci di ricercare la bellezza e la castità della filosofia del Galluppi, e si stia a sentire il sèguito: " Ma per qual cagione si vorrebbe stimare impossibile di ripetere oggi tutta la gloria della scuola antica italiana e riprendere la signoria degli studi speculativi, quale la tenemmo, a giudizio pure degli stranieri, per tutto il secolo sedicesimo senza contrasto e senza rivalità? ".

---

[1] II, 33 e 40.

[2] Firenze, Le Monnier, p. X. Vedi anche le " ombre misteriose " di cui si parla nel *Nuovo diritto europeo*, Torino, Marzorati, 1859, p. 74.

[3] *Confessioni di un metafisico*, Firenze, Barbèra, 1865, I, 7.

Domanda sbalorditoia, che nessuno potrebbe dire come si rannodi al periodo antecedente, ma alla quale il Mamiani non dubita di rispondere con crescente intonazione rettorica: " Che se da una parte ci sta in sugli occhi una lunga epoca di sventure e d'umiliazioni, dall'altra ci viene in memoria, essere le leggi della natura immutabili; e la natura ha costituita l' Italia patria felice della sapientissima delle nazioni " [1]. A uno che esce in queste affermazioni, e viene a dire in fine che quella bella e casta donna, che è la bonaria filosofia del Galluppi, non è da tanto da rinnovare lo splendore dell' antica filosofia italiana, e che quello che importa non è vedere se il Galluppi abbia ragione o torto, sibbene rinnovare quello splendore, e che è fatale questo rinnovamento, e che perciò egli, conte Terenzio Mamiani della Rovere, deve scrivere questo libro, — si può chiedere forse davvero, quali sono i motivi immediati che l'inducono a scrivere il libro stesso? È un altro tentamento nuovo!

7. Ma, oltre il Galluppi, non cominciava già allora a risplendere in Italia la luce del pensiero rosminiano? Nel maggio del 1834, quando il *Rinnovamento* non era ancora venuto in luce, il Mamiani scriveva al Gioberti: " In grazia del suo dotto foglio io penso avere infine un'idea distinta del sistema rosminiano, e vedo chiaro che egli è tutto edificato sopra un solo e principalissimo tema, cioè a dire l'impossibilità di pensare ad alcuna cosa senza pensare inclusivamente all' idea dell' essere ". Dunque, prima del 1834 non s' era potuto capacitare nè anche di questo: che la filosofia rosminiana si fonda tutta sul concetto, che principio della logica è l' idea dell'essere; e se ne capacitò con l' aiuto di quel grande rosminiano che fu il Gioberti. Ma intese poi bene questo concetto? Nella

[1] *Rinnovamento*, ediz. di Padova, tip. della Minerva, 1836, p. 58.

stessa lettera soggiungeva: " Io più vo riflettendo su cotesto enunciato primario e fondamentale del Rosmini, più temo che alcuna logomachia, ovvero alcuna preoccupazione precedente, m'impedisca di ben comprenderne la verità "[1]. Dunque, nè bene, nè male: e infatti egli non ne intese nulla, nè allora nè poi. Si scambiarono altre lettere col Gioberti, ma senza frutto. Uscì il *Rinnovamento* e un intero capitolo era diretto a dimostrare perchè il Mamiani non avrebbe saputo accostarsi " ai pensieri nuovi e singolari dell'ab. Rosmini ", benchè il *N. Saggio* gli paresse " per mille rispetti raro e sapiente lavoro, e dei più acuti e profondi che il secolo avesse veduto comparire nelle scienze speculative ". Vi era combattuto appunto il concetto centrale che si è ora ricordato, dell' idea dell'essere come principio del pensiero[2].

8. Giacchè al Mamiani non riuscì mai di porsi, nella teoria della conoscenza, a quel punto di vista che Kant disse critico o trascendentale, e rimase sempre smarrito nell'analisi puramente psicologica ed empirica. Nelle *Confessioni di un metafisico*, che pur sono il culmine della parabola del suo pensiero speculativo, pur ricordando con gratitudine la severissima requisitoria lanciatagli contro nel '36 dal Rosmini *(Rinnovamento della filosofia in Italia... esaminato,* dove il libro del M. è detto " esempio raro d' incoerenza e di lassezza di mente "), pure assicurando che il Rosmini allora " non parlò al sordo " e che egli s' accorse bene di aver seguito mala via[3], torna tuttavia a negare allo spi-

[1] Vedi questa lettera nei *Ric. biograf. e carteggio di V. Gioberti*, a cura di G. MASSARI, Torino, Botta, 1860-62, I, 265-6.

[2] Intorno alle difficoltà del Mamiani su questo punto vitale, espresse nelle lettere al Gioberti e nel *Rinnovamento*, si può vedere il mio *Rosmini e Gioberti*, pp. 105-111 e 121-124.

[3] *Confessioni*, I, 10, 55, e cfr. *Prose letterarie*, Firenze, 1867, p. 172 e seg.

rito ogni idea innata, e come tale gli nega l'idea dell'essere indeterminato e le forme a priori di Kant, rifugiandosi ancora una volta nel più gretto empirismo [1]. Non gli venne mai fatto di capire la differenza tra la logica e la fenomenologia, tra la critica e la psicologia, e nell'idea logica, nell'apriori critico volle sempre trovare uno stato di coscienza. Distinguete, gli diceva Gioberti, intuito da riflessione: o che volete che un idiota sappia di filosofia quanto ne sanno Dante e Vico? L'intuito è identico in tutti gli uomini: è la natura stessa della mente; la riflessione che rifà consapevolmente l'intuito è dei filosofi. Se non fosse così, aveva detto il Rosmini nello stesso *Nuovo Saggio* (n. 470), " ciascuno troverebbesi da sè filosofo ". Da quest'orecchio proprio era sordo il Mamiani: interrogava la propria coscienza, e trovava che, tranne quando pensasse all'essere, egli non pensava mai all'essere! E qualche volta rideva della pretesa del Rosmini e del Gioberti, che gli pareva avessero voluto dire il contrario di questo. Niente, vorrei dire, niente di più malinconico e umoristico insieme, dopo le nobili imprese del famoso *hidalgo* della Mancia, dello spirito fatto dal Mamiani — nelle *Confessioni* e negli scritti posteriori, quando cominciò a creder davvero d'esser nato per riformare la filosofia segnando il definitivo trattato di pace tra Platone e Aristotile — contro il Rosmini e il Gioberti, contro Kant ed Hegel. Giacchè, se i termini del nostro studio lo consentissero, sarebbe assai facile dimostrare, con documenti evidentissimi, che il Mamiani sotto le apparenze della più riguardosa modestia, tra le pieghe inamidate della sua signorile cortesia celava un animo dei più prosuntuosi e dei più vanitosi. E già, a pensarci, dato il valore mentale del Mamiani, non s'intenderebbe dove egli attingesse il coraggio che ci voleva a scrivere tutta la lunga serie de' volumi che scrisse, senza una dose straordinaria di prosunzione e di desiderio di far parlare di sè,

[1] *Confessioni*, lib. I, c. 8.

di esser ammirato, lodato, tenuto per autore d'un sistema, caposcuola e raddrizzatore di tutti i cervelli d'Italia.

9. Che rinnovò egli nel *Rinnovamento*? Partendo dall'opinione volgare, che la scienza dopo Galileo sia una perchè costruita con un metodo unico da tutti riconosciuto vero ed infallibile, e che le filosofie invece son molte, e tutte discordi, l'una contraria all'altra, tutte vere e quindi tutte false [1], egli, come tanti altri spacciatori di ricette miracolose prima e dopo di lui, si fa innanzi bel bello ad annunziare come qualmente il metodo delle scienze naturali è accettato da tutti perchè è lo stesso metodo suggerito dalla natura, e che pertanto, volendo mettere la filosofia sulla strada maestra, in cui tutti possano procedere di conserva, bisogna anche in essa instaurare il metodo naturale! Mirabile potere d'una parola! Al solo suono di essa i combattenti poseranno le armi; e il litigioso campo della filosofia diventerà un'Arcadia beata! Questo metodo "non viene altrimenti inventato dagli uomini, bensì viene da natura insegnato a ogni generazione d'intelletti e per ogni forma di studi ". E dire che da Talete al Rosmini non se n'era accorto nessuno! Soltanto che, anche a parere del

[1] Chi conosca davvero la storia della filosofia, sa benissimo che la filosofia è una e che le scienze (in quanto restano fuori della filosofia) sono molte. Ma i perpetui sospiratori dell'accordo dei filosofi (e non sospettano che il loro accordo sarebbe la loro morte) dovrebbero pur riflettere, che di cotesto beatissimo accordo, quando fosse possibile, non se ne avvantaggerebbe nessuno; perchè per i filosofi — i soli che ne dovrebbero risentire il benefizio — quel che importa non è la concordia o l'altrui approvazione, ma l'intendere, il penetrare, nell'intimo di se medesimi, la verità; al che è assolutamente indifferente, pei fini filosofici, che gli altri poi consentano o dissentano. Ma questi sospiratori sono i filosofi vuoti e vani, che badano non ad affisare una verità, ma a non perdere il rispetto dei profani, dotti o indotti, con lo scandalo della guerra in famiglia; sono i filosofi di cui Catone si meraviglierebbe, come già per gli aruspici, che, incontrandosi, riescano a non ridere!

Mamiani, alla propedeutica filosofica spetta di " rilevare dall'esame profondo del subbietto e del fine della filosofia le modificazioni speciali e gli usi propri a cui è bisogno sottomettere la dottrina comune del metodo naturale "[1]. Ed ecco rotto l'incanto: al metodo della natura sottentra il metodo degli uomini, e per l'appunto quello che risulterà dall'esame profondo del Mamiani. E già era da prevedere che quando si fosse venuti al punto di far parlare la natura, il Mamiani si sarebbe sobbarcato lui all'ufficio d'interprete. Al che però l'autore soggiungeva subito d'aver trovato un certo efficace compenso con " lo scoprimento di questo fatto assai memorabile, appartenere cioè agli antichi italiani la gloria e il pregio d'avere non pur ristaurato in ogni sua parte il metodo naturale, ma eziandio d'averlo piegato più che abilmente alle condizioni singolari della filosofia ". Sicchè non il Mamiani, ma gli antichi filosofi italiani erano in sostanza gli autori di questo metodo risanatore della filosofia; e il Mamiani non avrebbe fatto che modestamente rammemorare i loro ammonimenti. Va da sè per altro che, rammemorando, sarebbero venuti fuori soltanto gli ammonimenti degni, a mente del Mamiani stesso, di esser rammemorati; degni, beninteso, tra quanti ne erano noti a lui: degni di colorire il disegno dell'ottimo metodo filosofico preconcepito dal nostro scrittore. Il quale, per quell'errore stesso che già s'è notato in lui artista, non vede che non un metodo può partorire una filosofia, ma è la filosofia che naturalmente partorisce il metodo, come non è dal genere che si va alla poesia, ma è dalle poesie che si è andato e si va empiricamente ai generi. Fruga di qua e fruga di là, scorrendo la filosofia italiana da Archimede (anche Archimede !) al Campanella e al Vico, paragonando i concetti delle scienze della natura e della filosofia, il Mamiani giunge a infilzare diciannove aforismi, in cui sarebbero, secondo lui, epilogati tutti i precetti, necessari a indi-

[1] *Rinnovamento*, p. 7.

rizzare e moderare il progresso sicuro della filosofia. Nulla di più curioso di questi aforismi di cui sarebbe qui superfluo istituire un esame.

10. Nella seconda parte dell'opera si fa l'applicazione del metodo esposto nella prima, tentando un abbozzo di critica della conoscenza. In questa parte, secondo il Ferri, dovrebbe comparire il partigiano della filosofia dell'esperienza, il continuatore di Galluppi e di Romagnosi e l' avversario dell'idealismo [1]. Ma un continuatore del Galluppi avrebbe dovuto appropriarsi tutto quello che d'importante c'era già in questo filosofo. E importantissimo era un punto che per solito sfugge agli ammiratori del Galluppi, ma è la base di quanto forma il valore specifico e grande dell'empirismo galluppiano. Il Mamiani ci passa accanto, e non si accorge del suo significato: e preferisce al Galluppi il Tracy della sua prima giovinezza. Che cosa prova l'oggettività della conoscenza [2]? Il Galluppi, appropriandosi con perspicacia somma la verità della posizione cartesiana *(cogito ergo sum, Deus cogitatur ergo est)*, scrisse nel suo *Saggio filosofico* (lib. I, § 5) queste parole d' oro: " Se gli oggetti, se la ragione dell'esistenza son separati dallo spirito, chi getta un ponte per passare dal pensiero all'esistenza, all'oggetto? Questo ponte si fa consistere nelle immagini degli oggetti. Lo spirito, dicesi, possiede le immagini degli oggetti; ma in questo caso lo spirito non potrà giammai conoscere la conformità di queste immagini cogli originali, e la verità andrà sempre lungi da noi " [3]. Perciò, pel Galluppi l' oggetto è dato dalla prima e immediata coscienza, dalla sensazione, co-

---

[1] *Essai*, II, 23. Vedi anche il CANTONI, *Storia compendiata della filosofia*, Milano, 1897, p. 494: dov'è detto che il M. nel *Rinnovamento*, " seguendo in gran parte l'indirizzo del Galluppi, propugnava una filosofia dell'esperienza e combatteva il dogmatismo idealistico del Rosmini ".

[2] Vedi la cit. lettera autobiografica a G. Zirardini in *Lett.* I, 44.

[3] Vedi anche le mie ricerche *Dal Genovesi al Galluppi*, pp. 228-9 e 241.

m'egli dice, del Me modificato dal fuor di me: l'oggetto, in altri termini, è essenzialmente soggettivo. — No, dice il Mamiani, l'oggetto è fuori del soggetto: " l'anima nostra non percepisce, a rettamente dire, che le proprie modificazioni " e ci vuole un'induzione o un raziocinio [1] per provare l'esistenza delle cose esterne. Nell'*Ideologia* del Tracy c'è " un'antica forma di prova, la quale pare a noi che il buon senso abbia successivamente fatta tralucere a molti ingegni "; e non resta che perfezionarla, facendone germogliare la verità: l'argomento notissimo del dolore che il soggetto prova per la resistenza opposta dal mondo esterno alla nostra spontanea attività: donde un parallelismo perenne di percezioni passive e di forze esteriori correlative. Dopo il Galluppi non accorgersi che tali percezioni, essendo percezioni di proprie modificazioni, non provano punto l'esistenza oggettiva del mondo esterno, è un po' troppo. E non accorgersi di questo, ed esser detto nonostante continuatore del Galluppi, anche questo, via, è un po' troppo!

11. Questo ingenuo empirismo dal Mamiani non fu superato mai: ond'egli, nonchè venire idealmente dopo il Gioberti, sta nel processo storico della nostra filosofia innanzi allo stesso Galluppi.

Non è il caso di ricercare, come gioverebbe a un'esatta biografia dell'uomo, i gradi del cammino che la mente del Mamiani fece dalle dottrine del *Rinnovamento* fino a quel Platonismo, di cui si fece banditore nelle opere che a noi più propriamente tocca di ricordare, scritte dopo l'esilio, in Italia: cioè nelle *Confessioni* (1865), nelle *Meditazioni cartesiane* (1869), nel *Compendio e sintesi della propria filosofia ossia nuovi prolegomeni ad ogni presente* (sic!) *e futura metafisica* e in molti articoli della sua rivista. Ricorderemo solo che nelle *Sei lettere al Rosmini* (1838)

[1] *Rinnov.*, p. 210 e sgg., p. 217.

già l' autore abbandonava una parte delle sue posizioni; e quando nel 1841 pubblicò il Discorso *Dell'ontologia e del metodo*, essendo già entrato sotto l' influsso del Gioberti, abbandonò definitivamente il metodo decantato nel *Rinnovamento*, per cui la filosofia avrebbe dovuto essere una storia naturale dell' intelligenza, e cominciò ad accennare il bisogno di un metodo diverso che rendesse possibile un' ontologia. Quindi nacquero i *Dialoghi di scienza prima*, usciti nel 1846 come un primo volume. Il secondo volume tardò tanto a venir fuori che si trasformò nelle *Confessioni*, di cui un primo abbozzo fu pubblicato nel 1856 [1].

12. Nei *Dialoghi* si torna a battere sul concetto di una filosofia naturale, distinta dalla filosofia teoretica, e che dovrebbe consistere nella " notizia de' principii supremi che può l'uomo acquistare osservando e argomentando secondo natura ", ossia con l'aiuto del senso comune. Diversa dalla filosofia degli Scozzesi in ciò, che questi avevano limitato la scienza ricavabile dal senso comune alla indagine puramente psicologica dei fatti dello spirito, laddove la filosofia naturale del Mamiani deve attingere le cime della metafisica. La filosofia teoretica poi sarebbe tutt'altra cosa: non sorretta più dagli adagi del senso comune, non puntellata in quei principii istintivi o originati da naturale suggestione, che, per quanto forniti, come vuole il Mamiani [2], dei caratteri specifici di semplicità, evidenza, spontaneità, sostanzialità, efficacia, universalità, irrepugnabilità, non sono tuttavia ammissibili da una filosofia rigorosa come primi principii, dai quali possa muovere il processo dimostrativo, perchè hanno bisogno essi stessi di ulteriore dimostrazione. La filosofia teoretica è la

---

[1] Nella *Rivista contemporonea* di Torino, 1856, vol. I, pp. 565-596; II, 68-98; III, 27-61. Sono in tutto diciotto capitoli, e la trattazione giunge fino alla teorica *Degli attributi di Dio*.

[2] *Dialoghi*, Parigi, Baudry, 1846, p. 147.

scienza definitiva. Il Mamiani s'indugia, al solito, lungamente sulle questioni di metodo, come il pauroso che prima di venire alla zuffa non finisce più i preparativi. Degli undici dialoghi i primi cinque non parlano d'altro; col sesto si dovrebbe dar dentro nell'ontologia; ma in un prologo l'autore avverte che questo dialogo " fassi preparazione e scorta degli altri, così col lume della storia come con alcuni precetti moderatori delle questioni metafisiche "[1]. Nel settimo finalmente è introdotto lo Spedalieri[2] ad esporre l'ontologia dell'autore; ma non prima che si aggiunga qualche nuova avvertenza contro le vane temerità e le esagerazioni dei sistemi; non prima che si siano ancora una volta ricantate le lodi della filosofia perenne del genere umano, riposta in fondo alla costante natura dell'anima umana, dove basta sapere scavare con arte per iscoprirvela tutta bella e formata, ed estrarnela tutta rifulgente nel chiaro splendore della sua evidenza; non prima infine che si rechino altri ammonimenti e altre osservazioni preziose a chi non voglia mettere piede in fallo sulla via della ricerca ontologica. Seguono infatti alcuni saggi di ontologia, di teologia naturale, di etica, di fisica e di psicologia: tutta una scienza per modo di dire, come è facile argomentare già dal criterio con cui si costruisce, avente, non un valore logico assoluto, ma, a parere stesso del Mamiani, quel valore relativo che si può attribuire a una logica sistemazione provvisoria delle opinioni più comunemente accettate. Il libro, ricordava l'autore più tardi, " ebbe lentissimo spaccio e

---

[1] Pag. 232.

[2] Non *Antonio* (com'è detto nella dedica al Barbier del 1836 e ridetto ancora nella ristampa delle *Poesie* del 1864, p. 143) che non è mai esistito, ma *Nicola*. Confronti chi voglia sorridere le liriche congetture di G. CIMBALI intorno al valore storico di certi accenni a dati di fatto del Mamiani (*Lo Spedalieri* di T. MAMIANI, ripubbl. con pref., Roma, 1894, pp. XXXI e sg.) con la prosaica e quasi ironica storia della ignoranza in cui, fino appunto al 1846, il Mamiani era rispetto alla vita dello Spedalieri: *Lettere dall'esilio*, I, 333-4 e II, 14.

non incontrò l' onore della divulgazione e della controversia " [1]. Il perchè del fatto si trova in un articolo dello Spaventa del 1855. La dottrina del Mamiani nei *Dialoghi*, notò allora questo scrittore, " consiste in un amore purissimo, ma indeterminato della verità, congiunto ad un certo timore della verità stessa, il quale si esprime più o meno chiaramente nella persuasione della impossibilità di conoscerla; e il risultato è una specie di scetticismo, che crede di essere, se non sempre utile, almeno innocente, col nascondersi sotto gli aforismi del senso comune e della esperienza; nello stesso modo che quell' amore si manifesta in una serie di forme poetiche, descrittive, entusiastiche, ma spesso non filosofiche... La dottrina di Mamiani non può compiersi in un sistema, non perchè è scettica, ma perchè è una determinata maniera di scetticismo !... Il suo è uno scetticismo che non vuole apparir tale; che vuol nascondersi a se stesso e agli altri; e per questa cagione non può prendere una forma scientifica " [2].

Il Mamiani infatti stabilisce in un aforisma dello *Spedalieri*, che " affatto ignote ci sono le intime essenze " e che si può soltanto raccoglier di loro le colleganze numerose che hanno con le passioni universali dell'ente in idea contemplate ". Sicchè, egli dice, l'ontologia " è piuttosto da chiamarsi una dottrina coordinata di relazioni che di cose, e chiunque si dà a pensare il contrario erra senza fine per entro le ipotesi e

[1] Così il 20 maggio 1839 lo stesso Mamiani si lagnava col Vieusseux dello scarsissimo smercio che si faceva delle sue poesie " con troppa ruina del povero autore "; e il 28 nov. dello stesso anno scriveva allo stesso Vieusseux, de' suoi libri: " Io penso o che non li conoscono, ovvero che non si fidano di domandarli dopo che il mio nome è comparso all'Indice ". E ancora il 24 maggio 1857 al Le Monnier: " Il libro [delle Poesie] passerà inosservato come l'altro de' miei scritti politici, de' quali nessuno ha fiatato ". Brani di lettere pubbl. da A. DELLA PERGOLA, *O. c.*, p. 90-185.

[2] *Saggi di critica*, Napoli, Ghio, 1867, pp. 358-360. Il Mamiani in due luoghi delle sue *Confessioni* (I, 6 e 35) accenna a questa critica dello Spaventa, e la riconosce in fondo esatta.

spesso si travaglia a dar corpo a infeconde illusioni "[1]. Parrebbe, anzi è, un'affermazione risoluta di scetticismo. Ma il Mamiani sostiene pure che la intuizione comune degli uomini " sollevaci a contemplare le essenze e le cagioni e di lor ci porge una notizia reale e certa, non ideale e suppositiva ", perchè ci dà il principio: " Havvi una cagione di tutto ciò che principia ad esistere "; dal qual principio si può scorgere la derivazione di tutte le altre verità: principio o assioma che " afferma l' esistere delle cose e non la possibilità, il reale e non l' ideale; afferma la entità obbiettiva e non la subbiettiva, e quindi è veramente assioma ontologico "[2]. E questo non è più scetticismo.

Tale ondeggiamento cerca di mascherarsi con mezzi termini e artifici verbali, come la distinzione di essenze e di intime essenze, e simili; i quali però non riescono a sanare il vizio organico del pensiero che vuol costruire una scienza assoluta sulla base traballante del senso comune e delle costanti attestazioni della coscienza volgare. Sono sforzi affannosi e vani, da cui l'autore si ritrasse stanco e sfiduciato, come accade sempre di partirsi dai problemi insolubili perchè irrazionali, intorno ai quali s'affatichi lungamente il nostro intelletto.

13. La filosofia teoretica, che doveva seguire, si fece aspettare più di dieci anni. E l'autore credette necessario apporvi il titolo di *Confessioni*. Era un abbandono di tutto il suo passato speculativo, e un *incipit vita nova*. Le vie del puro empirismo erano state senza uscita; l'esempio dei grandi trapassati recenti (il Gioberti e il Rosmini) richiamava il Mamiani all'antico e sempre nuovo glorificatore delle idee e della scienza, al filosofo di tutte le riscosse spirituali, al divino discepolo di Socrate. Nel dicembre del 1855, inaugu-

---

[1] *Dial.*, p. 312-313.
[2] *Dial.*, p. 280-1.

rando un'altra volta l'anno accademico della sua languente Accademia in Genova, raccontò con ingenuità d'altri tempi una visione da lui avuta, in cui gli era apparsa la trasfigurata parvenza del santo roveretano, e lo aveva animato a continuare con rinnovata lena gli studi filosofici, e gliene aveva additata la meta alta luminosa [1]. L'anno dopo apparvero le *Confessioni*. Aveva 57 anni; e, com'era naturale, quello fu l'estremo di sua possa. I libri posteriori, tutto il resto di quella sua operosità meravigliosamente instancabile durante ancora tutto un trentennio, fu consacrato a chiarire, a chiosare, a difendere, a raccomandare le dottrine esposte in quell'opera. Quella, a sentir lui, era una filosofia tutta italiana, e che gli studiosi d'Italia si dovevano fare uno scrupolo di non anteporre a ogni altra dottrina che venisse loro d'oltralpe: una filosofia amica della religione e rivendicatrice di tutte le prerogative della ragione; una filosofia atta a soddisfare le più rigide esigenze d'un sapere assoluto e gl'incontestabili diritti dell'esperienza; una filosofia, infine, che diceva la parola aspettata da secoli sui maggiori problemi dello spirito umano: una parola chiara, semplice, irrepugnabile, che era una meraviglia che gli amici stessi dell'autore non trovassero il verso d'intenderla.

Eppure questa parola suonò nel vuoto, nè trovò mai la più fievole eco. Il povero Mamiani invecchiava commentando il suo pensiero, e sentendo ogni giorno più crescersi in cuore la tristezza della solitudine intellettuale, e di tante elucubrazioni, di tanti sforzi, di tante vigilie buttate al vento. Venerato da tutti negli ultimi anni, come un avanzo glorioso, della generazione benemerita del risorgimento patrio, lodato anche come l'unico filosofo originale che ci restasse in Italia, era pur condannato a vedere come ognuno seguisse poi la propria via, senza tener conto delle sue dottrine, senza discuterle, senza studiarle neppure. Non ebbe mai la consola-

---

[1] *Disc. proemiale letto nell'Acc. di fil. ital.*, Genova, 1856, rist. in *Prose letterarie*, pp. 169-188.

zione di sentir parlare di mamianismo, come da tanto tempo e da tutti si veniva parlando di rosminianismo e di giobertismo, o di poter additare un povero diavolo — uno dei mille poveri diavoli che già scrivevano di filosofia — e dire: ecco un mamianiano! Egli, gran fautore del conio perpetuo delle parole per l'analogia, non credo abbia potuto sperare nè anche nella virtù creativa di questa, per immaginare che un giorno o l'altro avesse a risuonare sulla bocca dei filosofanti codesto dolce per quanto miagolante appellativo! Oggi chi, trattando di filosofia, ricorda mai Terenzio Mamiani? Chi legge più i suoi libri? Chi può accennare un'idea viva e dire: questa idea fu propugnata dal Mamiani? E chi tra quanti, vivo o morto il Mamiani, lo hanno lodato, ha creduto di potere o dover accettare una sua dottrina?

14. Uno degli scritti in cui si dimostrò la maggiore stima della filosofia del Mamiani è certo quello del Cantoni, in cui le *Confessioni di un metafisico* sono raffrontate al *Mi-Crocosmo* del Lotze [1]. Allora correva l'anno 1869 e tre anni innanzi al Cantoni stesso reduce della Germania e che aveva recato al vecchio conte notizia del favore in cui vi tornava il kantismo, il Mamiani aveva indirizzato in difesa del proprio sistema una pubblica lettera *Del Kant e della filosofia platonica* [2]. Orbene, in quegli articoli del

---

[1] *T. Mamiani ed E. Lotze, o il mondo secondo la scienza e secondo il sentimento*, nella *N. Antologia* del giugno e del luglio 1869, pp. 237-281 e 563-587.

[2] Nella *N. Antologia* del 1866, vol. III, pp. 433-61. Di questa fece una critica il FIORENTINO, la quale si trova negli *Scritti vari*, Napoli, 1876, pp. 496-529. In questo articolo il M. al Cantoni reduce dalla Germania voleva dimostrare quanto vana fosse nei tedeschi " la opinione incredibilmente orgogliosa e superlativa in che tengono sè medesimi e il paese loro a petto al quale hanno in un calcetto il senno e la scienza di tutte l'altre nazioni " — senza sapere che filosofia era sorta in Italia e quanto avrebbero avuto da impararvi! E quindi, dàlli ai filosofi tedeschi, e soprattutto al Kant, padre di tutti! Ma il più istruttivo è quel che si dice di

Cantoni insieme con lodi generiche, spesso calorose, si leggono di questi giudizi sulle teorie del Mamiani: " Il Mamiani si mostra talvolta intorno alla natura stessa della dottrina e alle sue conseguenze oscillante. Così egli ci parla in un luogo dell'intima composizione degli atomi, e afferma che essi sono estesi, quantunque essi nei loro ultimi elementi non lo siano. Queste esitanze e indecisioni sogliono essere così rovinose nelle dottrine quanto nella vita pratica ". — " Il M., avendo voluto spiegare la percezione per mezzo della compenetrazione degli atti, ha spiegato un mistero con un altro maggiore, oscurando intieramente la sua dottrina ". Questa del buio, poi, il Mamiani non doveva davvero aspettarsela, dopo tanto ridere o sgomentarsi delle tenebre germaniche! Più innanzi, a proposito di certa nuova teoria proposta dal Mamiani circa l'attrazione universale: " Difficilmente alcun fisico moderno potrà accettare anche solo in parte queste dottrine del Mamiani.... Tuttavia io credo che neanco la filosofia moderna le possa accettare, ed è buona ventura.... Malgrado gli sforzi della sua mente acuta e riflessiva, il M. si trovò e rimase straniero alle nuove dottrine sulla natura, egli le studiò ed esaminò, ma non seppe appropriarsele, non seppe accoglierne lo spirito e le tendenze; chè anzi, accostatosi ad esse con delle idee inspirate alla scolastica antica e alla filosofia greca, prese quasi sgomento delle nuove e cercò di avversarle opponendovi concetti che sono ormai dalla scienza moderna relegati fra i miti e le fantasie. Egli stesso si professa in sommo grado platonico; ora non v'ha nulla di più contrario allo spirito dello scienza moderna, sia della filosofia, sia delle scienze fisiche, quanto il Platonismo ". Non si poteva essere più duri di così! Ancora: " Quantunque il M. nel determinare il metodo e gli uffici della cosmologia abbia

---

Schopenhauer, per cui il Cantoni aveva recato di Germania notizie gravi, e che il Mamiani chiama per tre volte (per equivoco facile a un orecchio avvezzo al francese) Chopehaven! (pp. 440-1).

esposto belle e importanti verità, tuttavia egli assegnò a quella scienza un ufficio che a me pare o impossibile o inutile ". E il più curioso era che questo giovane non solo non accettava gl' insegnamenti dei maestro, ma pretendeva anche di dargli l' imbeccata; a lui! " Quantunque queste mie idee intorno alla virtù non si trovino espresse nell' opera del M., tuttavia esse non sono intieramente contrarie alle sue dottrine, e da qualche cenno argomento che forse, in parte, almeno, egli le accetterebbe ". Altro che mamianiani! — Lo rispettarono tutti, ma non lo seguirono. *Sit divus, dum non sit vivus!*

E se non lo seguirono, se ora appena sen pispiglia, la ragione è sempre una: che il Mamiani volle esser filosofo, volle rinnovare il dialogo platonico, le Confessioni di Agostino, le Meditazioni di Cartesio, i Prolegomeni di Kant, concepì sempre i disegni più belli, da farsi onore per davvero, se poi gli fosse riuscito di attuarli. Se non che, la buona volontà e i bei disegni non bastano quando non c'è qualche altra cosa. Ci vuole il dèmone interno che ti parli all'anima non chiamato nè sollecitato; e il Mamiani questo dèmone o non l'ebbe o egli l' annoiò tanto con la pedanteria della lingua, dello stile e della rettorica da farlo scappar via disperato.

15. Per dare un'idea della solidità del filosofare delle *Confessioni* basterà un saggio. I due punti più salienti del sistema, e ai quali il Mamiani teneva più, sono la teoria della percezione e l' argomento ontologico dell' esistenza di Dio, che il Nostro credette di aver presentato in una forma al tutto nuova. " Pigliando (egli disse) della teorica del Galluppi, la parte sana e vera e schiarendola e definendola quanto è bisogno, noi veniamo a fermare questa saldissima e fondamentale dottrina della critica della conoscenza: la percezione del mondo esteriore è il Me il quale non sente, ma sì avverte il non me; avverte cioè il congiungimento dell'animo nostro con l' atto penetrativo che esce dalle

estrinseche forze e provoca le sensazioni in modo analogo alla propria natura "[1]. Non ci vuol molto ad accorgersi che, se qualche cosa significano queste parole, non si tratta d'altro che della vecchia teoria su ricordata del Tracy. Ma il Mamiani strombettò per tutto il resto della sua vita questa come una teoria novissima, da lui detta teoria della congiunzione o compenetrazione degli atti: dell'atto ricettivo dell'anima e dell'atto penetrativo delle forze esterne. Tralasciamo di osservare che la posizione del soggetto percipiente di fronte all'oggetto percepito in questa pretesa dottrina, è sempre antekantiana e antegalluppiana, perfettamente identica, ancora come già nel 1834, a quella immaginata dall'empirismo della coscienza volgare; tralasciamo pure di ricercare a quale meccanica bisogna chiedere il concetto di cotesto congiungimento (dallo stesso Mamiani dato per misterioso) dell'atto di una forza fisica con l'atto d'una forza psichica[2]: il più grave è che l'autore qui non vede che il percepire (termine proprio corrispondente al vago congiungimento) un atto esterno all'attività percettiva è una contraddizione *in adiecto*. Se si percepisce, ciò che si percepisce non può essere fuori della coscienza che percepisce. Altrimenti si avrebbe un fatto meccanico, non la coscienza. " La mia coscienza (faceva osservare a lui il Bonatelli) è rigorosamente circoscritta al mio Me, e pertanto io non ho già coscienza (diretta) dell'acqua e del suo balzare di rupe in rupe, ma sì delle sensazioni visive, uditive, tattili che essa provoca in me "[3]. Ben detto, solo che si noti che l'acqua stessa non è se non queste sensazioni integrate dall'attività

---

[1] *Conf.*, I, 45.

[2] Questo punto è ben criticato in una lettera di FRANCESCO BONATELLI allo stesso Mamiani *Intorno alla dottrina della congiunzione degli atti*, nella *Filos. d. scuole ital.* del 1874, vol. IX, pp. 255 e sgg. Vedi pure la lettera di FELICE TOCCO al Mamiani, *Della percezione*, nella stessa rivista, 1872, vol. V, pp. 70-77.

[3] *O. c.*, p. 276.

creatrice dello spirito. Il Mamiani adunque non penetrava i termini stessi adoperati, come il bambino che gioca inconsapevole con l'arma micidiale.

In questo stesso suo empirismo antifilosofico era il motivo del platonismo da lui abbracciato. Se la verità è fuori dello spirito, la verità assoluta è trascendente. Lo spirito per sè è assolutamente vuoto, e senza l'esperienza resterebbe tale: ogni cognizione è *post rem*, dice il Mamiani; ma, per paura che così svanisca l' assolutezza della verità, aggiunge: ogni universale è *ante rem;* e questo universale esterno, raggiunto dalla mente mediante l'esperienza, resta pur sempre esterno alla mente stessa, sempre chiuso in sè: e l'intellezione, analogamente alla percezione, è un intuito, una relazione *ab extra,* o, come dice l' autore, un' adesione marginale della mente alle idee. Questo sarebbe il lato originale della dottrina: e chi intenda il valore del congiungimento degli atti, è in grado di valutare questa originalità.

16. Ma, dopo tutto ciò, al Mamiani non pare di aver " fondata la pietra angolare di tutta la scienza ". La certezza delle idee può derivare solo dalla certezza di Dio, dell' idea stessa cioè dell'Assoluto. Ed ecco il *Deus ex machina* di tutto il sistema. Le critiche antiche e nuove, fino a quelle del Kant, contro la dimostrazione ontologica dell' esistenza di Dio, sono state possibili per la forma finora assunta da questa dimostrazione. Il Mamiani pone termine alla secolare controversia. Finchè si dice, come fa ancora il Leibniz, che nell' idea di Dio sta inchiusa la necessità dell' esistenza di lui, si ha ragione di obbiettare: — Non la necessità, ma la idea di quella necessità. — Se non che, non bisogna dire " nell' idea di Dio ", perchè nell' idea non possono essere inchiuse altro che idee; ma dire, senz'altro: in Dio. Il Mamiani tornò cento volte su questo suo concetto; lo spiegò, lo squadrò, lo battè e ribattè da tutte le parti: " La quistione è sempre una e medesima (concludeva), ed è pur questa: se io pongo a termine del mio concepire l'og-

getto dell'idea ovvero l'idea stessa; e nell'esempio nostro, se io penso ovvero non penso mediatamente ad una sostanza infinita, o vogliam dire, all'Essere perfettissimo. Dacchè, se io vi penso, ancora che fermo nel proposito di negarlo, io non posso perciò nè distruggere quel concetto nè alterare d'un nulla il suo contenuto, o fare che non vi s'inchiuda un termine sostanziale, o vietargli che non significhi con verità eterna ed irrepugnabile tutto quello che esprimono e rappresentano le idee sue rispettive " [1]. In due parole; il segreto stava nel distinguere l'idea come ideazione e l'idea come ideato, e badare a riferirsi all'ideato, all'oggetto.

Ma quest'oggetto, che doveva essere la pietra angolare di tutta la scienza, chi l'aveva messo lì, fuori dell'idea? Su questa sua dimostrazione il Mamiani ebbe la fortuna di essere, appena uscite le *Confessioni*, discusso dal Ferri, dal Bonatelli e da altri [2]. Ma quelle discussioni non gli giovarono punto; e non gli giovarono, io credo, perchè esse presero sul serio un così banale circolo vizioso: l'oggettività (che pel Mamiani vale estrasoggettività) del sapere si fonda sulla oggettività dell'Assoluto; e la oggettività dell'Assoluto sull'oggettività del sapere. Oltre le idee ci sono gl'ideati, perchè altrimenti non ci sarebbe l'Assoluto; ma l'Assoluto c'è (esiste), perchè oltre le idee ci sono gl'ideati!

17. Pochi mesi prima di morire B. Spaventa, in uno di quei momenti di sdegnosa e rude sincerità che erano frequenti in lui: " Oramai sono a pieno convinto ", scriveva, " che l'opera del Mamiani, la sua grande autorità, e come si suol dire, l'influenza sua è stata, specie dopo il '60, per-

[1] *Conf.*, I, 97.

[2] Pel FERRI v. nelle stesse *Confessioni*, II, p. 674 ss.; del BONATELLI lo scritto *Int. all'argomento ontologico per la dimostraz. dell'esistenza di Dio* nel giornale *La Gioventù* di Firenze, ottobre-novembre, 1866.

niciosissima alla filosofia italiana. All'intendimento schietto e critico del Galluppi e del Rosmini egli ha sostituito e fatto valere in tutti i modi il dommatismo e la rettorica: smarrita o sbarrata la gran via aperta da Kant, sconvolta la storia della filosofia, rotto o intricato il filo della tradizione, sbagliata la posizione de' problemi, rimesso in onore uno scipito teismo e sopranaturalismo, sussidiato da espettorazioni platoniche, spregiata la vera libertà speculativa, non inteso il valore della morale autonomia, considerata come non avvenuta la grande epoca della filosofia tedesca, e perciò dato origine a una clientela cachetica, servile, superficiale, e ad una reazione e ribellione non meno superficiale, e ad una reazione e ribellione non meno superficiale e leggera: a un codazzo di spiritualisti antidiluviani e a un formicolaio di materialisti o positivisti preadamitici "[1].

18. Quando nel 1865 T. Mamiani ebbe pubblicati i due grossi volumi delle *Confessioni di un metafisico* e nel '69 le sue *Meditazioni cartesiane*, potè credere, come s'è veduto, di aver dato all'Italia la sua filosofia e di avere conchiuso la tradizione gloriosa del Galluppi, del Rosmini e del Gioberti. Luigi Ferri, dando in luce quello stesso anno il suo *Essai sur l'histoire de la Philosophie en Italie au dix-neuvième siècle*[2], bandì all'Europa che l'Italia aveva avuto in questo secolo una filosofia originale, connessa col moto del pensiero europeo moderno da Kant in poi, e pure indipendente, anzi antikantiana, idealistica e realistica insieme; cominciata nel Galluppi, con la confutazione del sensismo, come critica della conoscenza, e pervenuta nel Mamiani a una metafisica dell'Assoluto: mossa dall'empiri-

---

[1] *Introd. alla critica della psicologia empirica*, Frammenti inediti pubblicati da G. Gentile, Pisa, 1915, p. 12.

[2] Paris, Durand e Didier, 1869, 2 voll. in-8°.

smo e finita nell'idealismo, ma in un idealismo temperato, come il buon Ferri amava dire, e ontologico. C'erano bensì altre direzioni di pensiero in Italia: ma senza significato proprio nella storia generale del pensiero, e senza efficacia profonda sulla cultura nazionale. Erano sforzi per riprodurre in Italia dottrine straniere, come quelli degli scettici che si rifacevano dalla parte negativa di Kant e dall'empirismo francese del sec. XVIII, e quelli dei seguaci dell'idealismo assoluto, che commentavano e svolgevano il pensiero di Hegel; o erano tentativi vani di rinnovare la scolastica morta da secoli. " L'idealismo temperato del Rosmini e de' suoi successori ", diceva il Ferri, riferendosi appunto al Gioberti e al Mamiani, " è fra tutte queste dottrine il solo sistema che abbia veramente fatto scuola in Italia e che abbia esercitato un influsso notevole ". Quell'ideale, che " brillò già di tanto splendore nel platonismo di Ficino, di Leone Ebreo, di Pico della Mirandola e di Francesco Patrizzi, è riapparso, dopo una disparizione più che secolare, per sviluppare, questa volta, nello spirito d'Italia, non il sentimento e le tendenze estetiche, ma la coscienza del dritto e il desiderio riflesso della giustizia " [1]. Questa filosofia era stata pur quella che aveva più efficacemente sorrette mantenute e indirizzate le aspirazioni liberali del risorgimento nazionale. E da tutto il suo *Essai* lo storico poteva conchiudere, che

> l'idealismo italiano, preparato dai lavori del Romagnosi e del Galluppi, costituito dal Rosmini, modificato e svolto dal Gioberti e dal Mamiani, è passato per fasi, cangiamenti e applicazioni, che ne fanno un vero movimento filosofico. Le sue modificazioni non sono progressive in tutti i loro particolari; ma nel suo complesso è proceduto, e s'è accostato alla mèta ideale d'una filosofia conforme alle aspirazioni del genere umano e alle esigenze delle scienze positive. Rispettoso pel senso comune e i bisogni pratici dell'umanità, fedele allo spirito e all'essenza del Cristianesimo, esso è stato più

---

[1] Vol. I, p. VIII e VI.

conciliativo che audace, più assennato che originale e nuovo; ma la sua moderazione non è timidità, perchè ell'è inspirata da quel che v'ha d'imperioso e indistruttibile nei fatti, di grave e degno di considerazione agli occhi del filosofo nelle forze pratiche dell'umanità, nel senso comune e ne' suoi istinti; essa nasce dall'armonia delle facoltà umane, dall'unità dello spirito pratico insieme e speculativo, e anche, bisogna pur dirlo, dall'azione del carattere nazionale, capace senza dubbio delle più alte speculazioni, ma, in genere, poco disposto a sacrificare l'esperienza e la vita alle audacie della teoria, e più proprio forse a lavorare sui sistemi anzi che a crearli [1].

19. Era, se ne togli forse quest'ultima frase, l'espressione genuina del pensiero del Mamiani; il quale finì col persuadersi affatto che la cosa stava proprio in questi termini; e che in Italia non c'era altri che lui che potesse ritenersi continuatore vero e degno della tradizione filosofica italiana: e che, insomma, non era egli l'autore di un sistema qualunque, ma il rappresentante della scuola italiana. E siamo sinceri: per un uomo della tempra intellettuale del Mamiani, che aveva durato sempre tanta fatica a mettere insieme due idee speculative, sarebbe bastato anche meno di un'opera in due tomi scritta in francese per convincersi, a settant'anni suonati, quanti egli allora ne aveva, e dopo avere pubblicati vari libri filosofici, ch'egli fosse un filosofo di quella forza e di quel valore: un caposcuola!

Un anno innanzi aveva cercato di tradurre in atto un disegno più modesto e più utile di quello con cui, circa vent'anni prima aveva fondato in Genova quell'Arcadia dell'Accademia di filosofia italica. Il primo giorno del '68 egli e il Berti pubblicarono lo statuto di una *Società promotrice degli studi filosofici e letterari,* che proponevano si costituisse almeno di 500 soci, con l'intento principale di agevolare la pubblicazione delle opere letterarie storiche e filosofiche, alle quali allora non trovavasi senza gravi difficoltà un editore, assicurando lo smercio di un

---

[1] Vol. II, pp. 342-3.

buon numero di copie " ad ogni lavoro coscienziosamente pensato e scritto, e però riconosciuto meritevole di preferenza da una Giunta di censura, la quale avrebbe dovuto prendere in esame i manoscritti ad essa inviati senza conoscere i nomi degli autori "[1]. A questo intento principale, che non rimase senza effetto nella breve vita che ebbe la Società[2], se ne aggiungeva un secondo, che pel Mamiani fu certo il più importante, — era infatti il più conforme alla sua indole accademica, — di promuovere conversazioni tra i soci di Firenze, dove era allora la capitale del Regno e dimorava il Mamiani e doveva risiedere il comitato centrale della Società, e discussioni per iscritto tra tutti i soci sparsi per l'Italia su temi importanti di " scienze razionali o di alta letteratura e in relazione eziandio coi più gravi e più generali interessi civili ". Avvenute infatti, il 31 gennaio 1869, le elezioni ai vari uffici della Società, nella primavera di quell'anno s'iniziarono le discussioni a Firenze e s'invitarono i soci delle provincie ad esprimere il loro giudizio o in breve o per disteso sopra certi temi di filosofia e di letteratura fissati dal comitato, o meglio dal suo presidente, il Mamiani. Quello di filosofia fu:

Quali sono, secondo la mente di V. S., i punti che oggidì negli alti studi razionali ricercano o maggior correzione, o maggiore sviluppo, o migliore dimostrazione?

Tali punti sono molti o pochi, od uno soltanto, quasi principio e chiave di tutta la metafisica?[3].

Un argomento, come si vede, molto preciso, determinato, particolare, e su cui si poteva molto facilmente mettersi

---

[1] Vedi gli *Atti della Società* nella *Filos. delle scuole ital.*, I, 18.

[2] A cura di questa Società furono pubblicate le *Lettere a N. Mameli su la teorica del giudizio* di A. FRANCHI, Milano, 1870 (cfr. soprap. 63); il libro su *La coscienza e il meccanesimo interiore* di F. BONATELLI, Padova, 1872; e il *B. Telesio* di F. FIORENTINO, Firenze, 1872 e 1874, 2 voll.

[3] *Atti*, nella *Fil. sc. ital.*, I, 31.

d'accordo! Gli scritti mandati furono tuttavia " frequenti e larghi " [1]. Onde il Mamiani si credette in dovere di proporne poscia parecchi, intorno ai quali battagliarono scrittori come Giacinto Fontana, Baldassarre Labanca, Settimio Piperno con lettere che si pubblicavano negli atti della società, seguite da lunghe postille del Mamiani, pronto a dar torto a tutti coloro che non fossero d'accordo con lui. Ma già a questo secondo esperimento egli si lagnava, che poco fosse imitato l'esempio di questi signori, di rispondere all' invito fatto dalla Società " quando propose e pubblicò alcuni quesiti circa materie gravissime, e delle quali si occupano a questi giorni le menti studiose in ogni civil paese " [2]. Pure, malgrado l'intemerata del Presidente, i soci, dopo quella volta, non si fecero più vivi; nè anche il signor Settimio Piperno! [3]. Scaduto il primo quinquennio, il tempo per cui s'eran costituiti gli uffici, la Società si sciolse. Merita bensì di esser ricordato uno degli ultimi atti della presidenza, che ha una speciale importanza storica. Il 15 settembre 1874 fu inviata a tutti i soci della Promotrice una lettera firmata dal Mamiani e da L. Ferri, D. Berti, A. Conti; nella quale si annunziava che il piccolo busto di Platone della Galleria degli Uffizi — per consenso degli archeologi, si diceva, rappresentante l' immagine autentica del divino filosofo, — era stato riprodotto in tali proporzioni " da formare un' erma più grande del naturale e di aspetto maestoso "; e che si credeva opportuno " celebrare

[1] *Atti*, nella *Fil. sc. ital.*, I, 41.

[2] *Fil. sc. ital.*, II, 20.

[3] Nel 1873 il Mamiani diè questo bel tema di *Filologia :* " Che venga cercata e descritta la forma finale di locuzione e di stile che assumeranno le lingue volgari con l' assiduo mescolamento loro e la crescente necessità di conoscerne una buona parte. — Si cerchi in ispecial modo la sorte a cui è serbato l'idioma toscano, ricevente in sè ogni giorno e con passiva ed umile arrendevolezza gl'influssi prepotenti delle lingue straniere ". (Atti della Società nel vol. VII della *Fil. sc. ital.).* Il Mamiani voleva anche profeti i suoi soci!

con modesto banchetto così la inaugurazione del vero ritratto di lui, come la memoria gloriosa dell' Accademia platonica istituita in Firenze nelle case di Cosimo il vecchio e di Lorenzo il Magnifico, e della quale furono lume e decoro insigne Marsilio Ficino, Pico Mirandolano, il Da Diacceto, il Poliziano ed altri di minor grido "[1]. Il pranzo infatti si fece, il 6 dicembre 1874, in Roma, dove il busto di Platone doveva essere inaugurato. Ma i soci della Promotrice non pare abbiano tenuto l' invito; vi parteciparono invece ministri, senatori, deputati, generali, molti uomini politici e qualcuno dei professori di Roma. Dalla notizia che ne diede uno de' più fervidi adulatori del Mamiani [2], ci è assicurato che " promotore del pranzo e della predetta solennità era stato il conte Terenzio Mamiani ". E s' intende:

l' idea di far copiare in forme grandiose l' imagine di Platone e di farne solennizzare il nome in Roma e in questi tempi di risurrezione nazionale, doveva naturalmente nascere nell'animo dell' illustre uomo che per lo splendore dell' immaginazione e per la potenza della dialettica più era in grado di sentire le sovrumane bellezze del filosofo greco, e il cui pensiero conviene nei punti principali con quello di Platone.... Il conte Mamiani poteva andare lieto di quella solennità che egli aveva iniziato e con cui aveva cercato quasi di convincersi se in questo secolo di generale positivismo le persone più intelligenti e colte d' Italia si potessero ancora accendere per un ideale altissimo e incontaminato.

. . . . Egli può dire d' avere toccato con manò che il pensiero italiano non si è ancora materializzato di pianta.

Quando s'accendessero i convitati non so: certo, furon fatti vari brindisi; e il nostro conte fece il suo " alla perpetua ed intima fratellanza delle scienze positive e razionali ". Più geniale, più platonica fine la Promotrice non poteva fare!

---

[1] *Atti*, nella *Fil. sc. ital.*, X, 113-5.

[2] Vedi *Il pranzo platonico*, nella *Fil. sc. ital.*, XI, 141-2.

20. Ma non la Promotrice dal 1870 in poi aveva ricevute le cure maggiori dal nostro platonico, mitriato caposcuola dell'unica filosofia italiana del sec. XIX. Quando il Saggio del Ferri venne alla luce, la proposta di quella Società era corsa, e, bene o male, bisognò per quel quinquennio attendervi, poichè a molti valentuomini da principio l'idea era piaciuta per i reali vantaggi pratici che essa prometteva. Ma *noblesse oblige*: e il Mamiani caposcuola aveva bisogno di un mezzo più adatto e più efficace a propagare e sostenere le proprie dottrine; quelle dottrine che, in fondo, eran pure le dottrine della scuola italiana. Ci voleva una rivista: tanto più che un altro indirizzo a Torino già aveva la sua [1]. Lo stesso Ferri, allora professore di storia della filosofia nell' Istituto di Firenze, dovette spronarlo, promettendo il suo aiuto. Onde al principio del 1870 venne fuori colà [2] il primo fascicolo della *Filosofia delle scuole italiane*, " rivista bimestrale contenente gli atti della Società promotrice degli studi filosofici e letterari ". Ma il titolo (che riproduceva, come si vede, quello della polemica di A. Franchi contro il Bertini) era un eufemismo, poichè di scuole italiane non ce n'era che una: quella appunto a difender la quale la rivista era destinata. Nel *Programma* i Compilatori [3] (cioè il Mamiani) tenevano a richiamare l'attenzione su quel plurale: " Pegno evidente, ci sembra, che non vogliamo avere spiriti angusti e ripulsivi e riconosciamo il bisogno e l'utile della varietà delle opinioni desiderando una controversia sincera e libera quanto spassionata ed urbana ". Ma s'affrettavano ad avvertire:

---

[1] *Il campo dei filosofi*, diretto da G. Allievo, anno 1868 e segg. Prima però, dal 1864 al '67, il *Campo* era stato pubblicato a Napoli, organo della filosofia italiana cattolica contro l' hegelismo; e ne erano usciti tre volumi, sotto la direzione del barnabita Gaetano Milone: cfr. B. CROCE, *La letter. della nuova Italia*, vol. IV, Bari, Laterza, 1915, p. 241.

[2] Coi tipi di M. Cellini e C.

[3] Nei primi anni della rivista così firmossi sempre il Mamiani, quando scrisse a nome della rivista; e per questa parlò sempre lui.

" Noi col nominare le scuole italiane pigliamo il vocabolo con accezione assai larga e guardando forse al futuro più che al presente. Conciossiachè ", e in questo conciossiachè l'ottimo uomo scopriva ingenuamente tutto l'animo suo: " conciossiachè scuole effettive e ben definite non sorgono laddove sono ancora mal fermi e poco dilatati gli studi razionali e vi sono più appariscenti che sostanziosi; senza dire che simili scuole torna per al presente difficilissimo d'instituire in Italia dove ciascuno è maestro [laddove non c'era che un maestro solo, come aveva dimostrato il Ferri] e niuno vuol esser discepolo, e dove se qualche persona è capace d'alzar bandiera [e ce n'era una, per Dio!], gli altri fingono di non avvedersene; e solo il giorno ch'ei si riposa dentro al sepolcro traggono fuori quel suo stendardo e lo menano in processione coperto di funebre velo ". Dunque: " noi pure inalberiamo la nostra insegna e con sincerità e fede pigliamo a difenderla ". — E segue infatti un cenno brillante delle principali dottrine della scuola platonica. Ma il succo di tutto quel filosofare è condensato in questa immagine onde il Mamiani adombra il suo concetto: che la verità, l'oggetto della filosofia dimora e si stende sui termini non valicabili dell'umana conoscitiva: " Nel fatto la gloria di lei sarà non di stringere da ogni lato e compenetrare quell'oggetto sublime, ma di accostarlo di più in più; e somiglierà sempre (a ciò che sentiamo) quella Peri sfortunata la qual gira intorno al paradiso di Brama e ne spia, come può, dalla lungi i secreti ficcando gli occhi in ogni spiraglio e beando gli orecchi dell'eco delle superne armonie ". Queste immagini, messe in satira dallo Spaventa [1], erano il forte dello scrittore, e facevano andare in visibilio i suoi ammiratori.

---

[1] Vedi il proemio ai *Principii di Etica*, 2ª ed., Napoli, Pierro, 1904, pp. 9-10.

21. Questa l'origine, questi i fini e l'indirizzo della *Filosofia delle scuole italiane* [1]. Il Mamiani vi ebbe alleati altri scrittori, dei quali studieremo qui appresso gli scritti; e di ciascuno avremo occasione di ricordare anche i principali inseriti in questa rivista. Ma, tolti i lavori di pura indole storica, tra i quali ce n'è qualcuno notevole, ma senza nessun legame intrinseco con l'indole speciale della rivista e col suo significato nel movimento speculativo italiano degli ultimi cinquant'anni del secolo passato, tutto il resto del periodico è consacrato, può dirsi, a chiarire, a sviluppare o a difendere l'uno o l'altro punto delle dottrine del Mamiani. Vi sono voci discordi, seguite però sempre da quella pacata, ma insistente, instancabile del maestro. La rivista, insomma, è la rivista del Mamiani. Essa è l'epilogo della filosofia di cui ci è sembrato opportuno di dare qui addietro, non il concetto, ma l'immagine.

Questa rivista, ora quasi del tutto dimenticata, potrebbe definirsi la scolastica delle *Confessioni di un metafisico;* perchè non c'è fascicolo d'essa in cui il Mamiani o qualche Lavarino [2] non commenti quel libro, o altro scritto dello stesso autore a quello, per altro, strettamente connesso. È una specie di medio-evo in pieno secolo XIX; e a chi ora scorra quei trentadue volumi pare infatti di affacciarsi ad un mondo morto da secoli; e riesce difficile immaginare che quarant'anni fa quella roba potesse destare un qualsiasi interesse e trovare lettori. A sentire, del resto, le continue lamentele del Mamiani, non si direbbe che il periodico incontrasse gran favore. Egli sapeva bene di navigar contro corrente, e vedeva il vuoto attorno a sè.

---

[1] Il programma fu ristampato nel 1873, vol. VII, pp. I-XIV.

[2] Il prof. Francesco Lavarino di Parma espose il sistema del Mamiani nel periodico fiorentino *La Gioventù*, anno 1868, e nella *Fil. sc. ital.*, II, 27-63 e IV, 184 e sgg. Contro il secondo articolo mandò alla stessa rivista (V, 27-58) una rude critica A. FRANCHI: *Sulla teorica della obbiettività delle idee del conte T. M.;* alla quale il M. fece seguire una sua nota apologetica.

22. Veniva allora in auge in Italia il positivismo, con la morale indipendente. Ed egli a combattere questa morale indipendente, sostenendo che " la sola filosofia platonica, che è l'italiana attuale, confessando altamente la realità dei concetti e ravvisando nell'essere umano una sostanzialità libera e separata, porge i veri fondamenti della scienza del bene " [1]. — Gli hegeliani di Napoli continuavano a minacciare la nazionale purezza delle tradizioni platoniche. Appunto a Firenze nel 1869 l'editore stesso delle *Meditazioni cartesiane* pubblicava certe lezioni d'*Introduzione alla filosofia della storia* di A. Vera, raccolte da un suo scolaro. E il Mamiani subito nella prima dispensa ad annunziare che, sebbene la scuola hegeliana " fiorita e copiosa, alla quale se manca originalità non manca finissima intelligenza, oltre una gran sicurezza di esser pervenuta alle conquiste ultime della scienza e di mettersi sotto i piedi il passato ", non fosse propriamente scuola italiana, l'opera tuttavia doveva essere discussa, scegliendo tra le innumerevoli questioni in essa trattate una o due fra le più sostanziose e qualitative; ciò che sarebbe stato fatto in una dispensa prossima [2]. E ciò infatti lo stesso Mamiani fece nella terza dispensa assai prolissamente [3], sostenendo questa tesi: che dal tempo de' Greci in poi non si contano più di quattro principii metafisici scoperti dai filosofi: 1° l'intuito immediato delle cose esteriori; 2° la dimostrazione dell'assoluto dal suo concetto; 3° il principio di creazione; 4° il principio del progresso. Cioè nè più nè meno dei quattro principii delle *Confessioni di un metafisico,* onde era stato possibile al Mamiani ricollegare la storia allo sviluppo generale dell'universo, provando che " solo il teismo può dare dimostrazione vera e salda del moto progressivo dell'universo....; dimostrazione che non sarà mai rin-

[1] Vol. I, p. 123.
[2] Vol. I, p. 158.
[3] I, 401-417.

venuta dagli hegeliani, e non vi basterà il sommo ingegno e la vasta dottrina del Vera ". Conclusione: l'hegelismo non poteva abbracciarsi se non per ignoranza del mamianismo. — Quando nel 1874 Francesco Fiorentino scrisse per l'*Italia* dell'Hillebrand il famoso articolo sulla *Filosofia contemporanea in Italia*, asserendo che non c'era altra filosofia seria in Italia che quella insegnata a Napoli dallo Spaventa, il Mamiani, togliendo occasione della risposta dell'Acri al Fiorentino [1], fece questo sfogo contro quella negazione così sbrigativa del valor suo:

Certo il dettato del chiarissimo Fiorentino produsse di là dalle Alpi e dal Reno un severo giudizio contro l'Italia, perocchè i forestieri si persuasero da vantaggio che in noi non rimane vigore alcuno di reggere ed ampliare la propria vita intellettuale senza bisogno di pedagogo e però non doversi sciupare il tempo a conoscere la nostra lingua ed i nostri libri. A tutto il che non faceva compenso alcuno sapersi dai tedeschi che in Napoli si coltiva con zelo pressochè religioso il sistema hegeliano. Agli stranieri giova soltanto di spiare qua e là i segni e i vestigi d'un pensiero indipendente non dubitando che quivi non si maturino semi di nuove ed originali dottrine. E ciò era cominciato a succedere con l'apparire in istampa l'*Essai historique de la Philosophie en Italie* del prof. L. Ferri...

E tornando al volumetto dell'Acri, noi stimiamo che debba la sua lettura supplir molto bene al tacere paziente e lungamine d'una scuola intera di filosofi ai quali parve miglior partito confidare le lor difese al tempo e alla verità; nel che probabilmente ei s'ingannano, considerato che la noncuranza del mondo civile inverso le cose italiane e massime le filosofiche mai non è stata nè sì piena nè sì superba siccome oggi....

Salvochè, negando il Fiorentino nel generale ai filosofi italiani dannati al limbo ogni spirito inventivo ed originale, potevasegli domandare da che autor forestiere, per via d'esempio, il Mamiani attingesse i principii suoi di cosmologia esposti ed applicati assai per disteso in un volume di mille e più pagine [2] e il quale, venuto alla luce da circa undici anni fa, preveniva non poche opinioni correnti al dì d'oggi.... Ancora potevaglisi domandare da chi il Mamiani copiasse la teorica sua intorno all'origine delle idee.

---

[1] *Critica di alcune critiche di Spaventa, Fiorentino, Imbriani sui nostri filosofi moderni*, Lettera del prof. ACRI al prof. Fiorentino, Bologna, 1875. Vedi la recensione del Mamiani in *Fil. sc. ital.*, XIII, 138-42.

[2] Le solite *Confessioni*.

L'Acri (ed era l'Acri!) non aveva avuto il coraggio di fare queste domande al Fiorentino. Povero Mamiani! Ma egli si faceva animo, e continuava a tessere l'elogio del suo sistema, per conchiudere:

Ma il tempo scopre ora una, ora un'altra bellezza del sistema pocanzi delineato e cresce egli e s'invigora sulle ruine di mille sintesi temerarie e scomposte e nel cui fondo si trovano accumulate non poche supposizioni, mentre nella scuola italiana il primo precetto è di fuggire a tutt'uomo i supposti per naturali ed abbaglianti che si paiano. Converrà prima alterare e capovolgere la coscienza che negare i fatti notati da noi nella vita dell'anima, e converrà toglier fede alle stesse matematiche innanzi d'invalidare i principii su cui costruimmo la geometria dell'Ente.

23. Una metafora, un impeto rettorico bastava a compensarlo d'ogni amarezza: giacchè a persuader lui bastavano. Allora cominciavano i giovani filosofi italiani ad amoreggiare col neo-kantismo, venuto in onore in Germania. E il Mamiani ad ammonire il Cantoni che badasse bene a quel che faceva:

Il giovine professore non ostante la molta imparzialità sua e la indipendenza intera di spirito che dimostra in queste Letture [1], non intende nascondere quanto sia propenso alle opinioni del Kant. E di vero chi sposa l'idealismo ingegnosissimo di costui, può ricusare in fascio le quistioni ontologiche

Scusandosi col dir non le conosco....

Ma il Cantoni non ignora esservi una scuola italiana che afferma e prova la realtà obbiettiva delle nozioni, e alle forme kantiane oppone l'impossibilità metafisica di rappresentare alla mente ciò che la mente ignora in modo compiuto.... Nè qui la detta scuola cessava le sue istanze.... Nè perchè quelle istanze e le dottrine dianzi accennate sieno comparse in qualche libro italiano debbono venir neglette e poste in non cale. Chè il gentil sangue latino non è poi tanto scaduto da quel di prima e noi tanto degenerati dagli avi nostri che sempre ci sia negato di apporci alla verità, e i viventi nella stessa contrada e parlanti la stessa lingua abbiano da scordare affatto i no-

---

[1] *Studi sull'intelligenza umana*, Letture fatte all'Istituto Lomb. di sc. e lettere. Cfr. *Fil. sc. ital.*, II, 149-155.

stri volumi e noi reputare cianciatori bizantini degli ultimi secoli, e invece trovar sapiente nuovo profondo invidiabile e insuperabile ogni teutonica fantasia.

Invece, quel Cantoni, dopo, fece peggio. Le stesse cose su per giù il querulo conte ripeteva a Pietro Ragnisco a proposito de' suoi *Studi sulla Critica della ragion pura* (1875); rimproverandogli di non tener conto della critica da lui mossa alla teoria kantiana del giudizio:

Il che fu mostrato con piena evidenza da taluno seguace e fautore della scuola moderna italiana, massime in due suoi libri e cioè nelle *Confessioni* e nelle *Meditazioni*. Che anzi poche dottrine di logica e psicologia ottennero di pervenire al certo e all'evidente in sì pieno modo come ottenne la teorica del giudicio in que' volumi significata; onde poi rimase vinta e perduta l'altra di Antonio Rosmini attinta al formalismo di Kant [1].

Ma il Ragnisco allora hegelianeggiava, e però il Mamiani non mancava di fargli sapere che l'hegelismo nel suo paese nativo declinava di riputazione ogni giorno, ed era dottrina " ormai moribonda ed anzi morta, a quello che dicono, e già sottoposta all' imbalsamazione per aver debito luogo nella necropoli dei sistemi ". S'augurava che gli gradisse di assaggiare altri metodi ed altri principii e, quasi per sedurlo, gli diceva sul viso che ei non iscorgeva " fra i pensatori d'oggidì nel paese nostro chi lo superasse e forse nemmanco lo agguagliasse di potenza speculativa e fosse fornito di più sapere ed erudizione ". Era l' arte sua per attirar nella ragna. E un qualche effetto sul Ragnisco l'ebbe.

24. Il Tocco lo fece uscire affatto dai gangheri, quando, persuaso che ei fosse un " caldo amatore della libera discussione ", gl' indirizzò una serie di obbiezioni contro la sua famosa teorica della percezione o congiunzione degli atti: il punto fondamentale dell'oggettivismo antikantiano del Mamiani. " Nè mi sgomento ", cominciava in tono pacato

[1] *Fil. sc. ital.*, XI, 262-3.

nella sua risposta, " nè mi sgomento che la nuova dottrina poco o nulla vi persuada. Conoscendo la sincerità e modestia dell' animo vostro, io vivo sicuro che vi accosterete ad essa col tempo e con la imparziale meditazione sul fatto " [1]. Ma poi invitava il Tocco a " riandar nella mente a parecchie riprese e con infinita pazienza la intuizione percettiva immediata ", perchè forse allora avrebbe conosciuto " che non basta lo scriver francese e farsi leggere in ogni terra abitabile e chiamarsi Bouillier e Vacherot [autori che il Tocco aveva citati] per veder meglio d'un oscuro italiano i fatti della psicologia ". E poi, replicando punto per punto alle osservazioni oppostegli, in fine usciva a dire: " Veramente, colui che non avesse letto intorno al proposito, parlerebbe alla vostra maniera ". Tuttavia, da quella persona di garbo che era, si ripigliava subito: " Ma voi l' avete pur letto e considerato, nè so troppo farmi capace delle vostre chiose ed interpretazioni. Risolvo che ogni difetto dee provenire dalla oscurità e ambiguità del linguaggio; e sebbene io presuma di usare un dettato piano e a sufficienza preciso, m' accorgo ch'io non so guari introdurmi negli altrui pensieri e giudicii ".

25. E fosse stato solo il Tocco a non capire; ma non capiva nessuno; e stuzzicati dallo stesso Mamiani, gli amici suoi più stimati, più autorevoli, il Bertini e il Bonatelli, gli dovevano dire francamente che ci avevano le loro gravi difficoltà. Ed egli a rispondere a tutti. Nel giugno 1874 diè fuori una dispensa scritta quasi per intero da lui. Dopo una risposta alle critiche del Bonatelli intorno alla solita teorica della congiunzione degli atti, iniziava la pubblicazione d'un suo trattato *Della filosofia italiana applicata,* che termina con queste solenni ed accorate parole:

Dopo ciò e nonostante queste precise ed irrepugnabili conseguenze, a me è pur lecito di pronunziare che niuna cosa venne qui espressa nè insolita

[1] Vedi *Filos. sc. ital.,* anno III, vol. III, pp. 78-83.

nè ignota all'universale e tanto o quanto diversa da quello che in generale giudica il senso comune intorno al proposito. E benchè io sappia coteste mie parole dover rimanere senza ripercussione di eco, mentre gli avventati giudizi dei darviniani stendono oggimai il lor sovrano potere in tutte le menti; benchè intorno alla picciola scuola italiana facciasi largo silenzio e l'Europa incurante ne ignori persino la lingua e non abbia un cantuccio di biblioteca dove far luogo a questa nostra pubblicazione e tanto vi bada quanto al sommesso ronzio di un effimero insetto, niuno, nè in cielo nè in terra, mi può dall'animo diradicare la gioia sublime di saper e conoscere evidentemente che in quest'ora, in questa mia cameretta, la mia monade poverissima e dannata alla oscurità del suo nome, espande nullameno con solenne discorso ed irrefragabile la voce sacra ed eterna della verità.

Verissimo: ma che sugo a stampare ciò che si è certi non avrà nessuna " ripercussione di eco "?

26. Tant'è: ognuno ha il suo genio, all'impero del quale non può sottrarsi. E il Mamiani tirò innanzi a predicare al deserto con la sua *Filosofia delle scuole italiane*. Al principio del '72 trasse con sè la rivista da Firenze a Roma, dove tornò a insegnare filosofia della storia nell'Università e dove, essendovisi trasportata la capitale, era naturale che avesse sede il centro della scuola italiana. Aggregò a sè come " principali compilatori " G. M. Bertini, L. Ferri, F. Bonatelli e G. Barzellotti. Ma nel giugno del '74, in seguito a certe audaci critiche del cattolicismo scritte dal Bertini e uscite nel periodico, al Bonatelli non piacque più di rimaner quarto della bella schiera; e allora per " debito di rispettosa amicizia " fu pubblicata, nei termini stessi in cui era stata trasmessa, questa dichiarazione:

Il prof. Bonatelli, per motivi che risguardano esclusivamente la sua fede religiosa, ha voluto uscire dal novero dei compilatori ordinari del nostro periodico; ecco perchè il suo nome non comparisce più sulla copertina. Egli promette nullameno di collaborare anche in avvenire per la parte strettamente filosofica [1].

---

[1] Vol. IX, p. 246.

27. Nel 1876 morì il Bertini, e gli successe nel posto di principale collaboratore Sebastiano Turbiglio [1]. Nel 1878 il Mamiani per rinsanguare l'anemica rivista s'associò nella direzione il fido Ferri. Al quale certo appartiene l'*Avvertimento al lettore* premesso al primo volume di cotesto anno. Si prometteva qualche ammodernamento:

Senza punto dipartirci dai fini fondamentali che collegano le forme di largo spiritualismo professato dai principali compilatori di questa rivista, intendiamo di consacrare un esame più particolare alle dottrine delle scuole empiriche e segnatamente ai lavori di psicofisica. — Le rassegne di opere straniere saranno da noi continuate con alacrità; imperocchè crediamo sia questo il miglior modo di porre il pensiero filosofico del nostro paese in relazione con quello degli altri; e di rispondere al rimprovero mosso da taluno al titolo del nostro periodico, quasi volessimo, negando l'ufficio universale della filosofia, angustiare e soffocare l'intelligenza nazionale fra i suoi confini geografici [2].

Nel 1879 la *Filosofia delle scuole italiane* cominciò a pubblicare il lavoro di M. Panizza *La fisiologia del sistema nervoso nelle sue relazioni coi fatti psichici*. E questa fu la gran novità psicofisica; ma per la sua indole, più informativa che dottrinale, non comprometteva troppo il buon nome della rivista. Nel 1882 il Mamiani tornò, non so per qual ragione, a diriger da solo la sua cara *Filosofia*, nella quale, non contento di avervi già, qualche anno prima, inserito, sotto il titolo di *Nuovi prolegomeni ad ogni presente e futura metafisica*, un compendio delle proprie dottrine [3], volle, prima di lasciar la penna, metterci un nuovo sunto delle sue idee come *Testamento d'un metafisico* [4]; nè ancora

[1] Vedi la 1ª disp. del 1877.

[2] Vol. XVII, 3-4.

[3] Quando questo fu pubblicato in volume a parte (Torino, Paravia, 1876), nel suo periodico il Mamiani ne pubblicò due recensioni, una di L. CELLI (XIV, 385-94 e XVI, 389-400) e una di A. PAOLI, col titolo: *Le dottrine platoniche nel sec. XIX*, nel vol. XV, pp. 171-188.

[4] Nel 1883, XXVIII, 326-351 e XXIX, 54-72 e 204-214.

contento, aggiunse a questo *Due codicilli*. Quando egli morì, il Ferri condusse a termine l'annata già cominciata, e poi diè alla rivista il nuovo titolo di *Rivista italiana di filosofia;* annunziando già nel titolo l'abbandono delle idee del Mamiani rappresentate dalla precedente rivista. Lo stesso scolaro disertò la bandiera.

CAP. II.

GIOVANNI MARIA BERTINI
E L'INFLUSSO DI JACOBI IN ITALIA.

1. Un posto d' onore in questo nostro disegno storico spetta a G. M. Bertini (1818-1876), la cui fama è assai inferiore al merito, non tanto per l' influsso che egli abbia esercitato sopra i nostri studi speculativi, — che è assai lieve, — nè per l'importanza intrinseca de' suoi scritti, che sono pochi o poco originali; ma per la profonda coscienza che ebbe delle esigenze del sapere filosofico, per l'amore, il culto che professò per la verità, per l' ardore con cui lavorò tutta la vita alla ricerca di essa: anima austera, noncurante di onori e soddisfazioni mondane, vissuta sinceramente per la filosofia. Platonico sì, anche lui: ma platonico di prima mano, che leggeva, studiava, s' assimilava, traduceva con finissima intelligenza i dialoghi di Platone, e riviveva quello spirito religioso dell' antico, anelante a una realtà sovrasensibile, faticosamente scrutata attraverso i veli del senso e dell'opinione.

Di tali spiriti troppo pochi ne ha avuti l'Italia tra i suoi recenti cultori della filosofia, perchè il Bertini possa non richiamare in modo speciale la nostra attenzione. Troppo pochi sono gli scritti italiani di questi ultimi tempi leggendo i quali si possa dire, come accade spesso leggendo quelli del Bertini: per costui la filosofia è la cosa più seria di tutta la vita. E quegli stessi impedimenti che il Bertini

incontrò a una soluzione soddisfacente del problema speculativo, valsero a far sentire a lui, più forse che ad alcun altro filosofo italiano del sec. XIX, un intenso pathos filosofico, la grande malinconia dello spirito che aspira all'assoluto e sente di non poter compiere la propria aspirazione. La sua ricerca, la sua discussione non era un'esercitazione dell'intelligenza, ma il tormento dell'anima: tanto più degno d'esser pregiato, tanto più ricco d'interesse per noi, quanto più schivo, più riservato, più delicato fu il pudore onde il Bertini cercò sempre comprimerlo e quasi celarlo al lettore.

2. Per rifare e intendere la storia del suo pensiero bisogna ricordare brevemente la sua prima educazione filosofica. Dall'ab. G. A. Rayneri, che più tardi insegnò pedagogia nell'Università di Torino attenendosi alle dottrine rosminiane, e che al Bertini impartì lezioni di filosofia nel Collegio di Carmagnola, dovè essere avviato alla filosofia che allora, dopo la pubblicazione del *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, veniva prevalendo in Italia: una filosofia idealistica, alleata del cattolicismo, la quale accettava del kantismo quanto era conciliabile con l'oggettività del conoscere e quindi la possibilità d'una metafisica: la filosofia, dalla quale, in quello stesso torno di tempo, prendeva le mosse la speculazione ontologica del Gioberti. Venuto infatti a Torino nel 1835, a imprendervi i suoi studi universitari, il Bertini dovè trovarsi tra gli amici del Gioberti, che da lui, già partito in esilio, aspettavano il compimento delle speranze che la sua grande cultura filosofica e il suo ingegno singolare avevan fatto nascere fin dagli anni giovanili. Fra quei giovani piemontesi studiosi di filosofia presto il Bertini si distinse come uno de' più colti e più intelligenti. I suoi coetanei ben presto guardarono a lui come a loro maestro [1].

---

[1] D. BERTI, *Scritti vari*, Torino-Roma, Roux, 1892, I, 54.

3, Ma il loro vero maestro, maestro anche al Bertini, colui che io credo abbia avuto la parte preponderante nella formazione del suo spirito filosofico, andava innanzi a tutti negli anni, ed era uomo venerato da tutto il Piemonte per le sue esemplari virtù civili e pel grande sapere: l'amico fido di Santorre Santarosa, Luigi Ornato (1787-1842), dal 1832 tornato dal volontario esilio, in cui era vissuto per undici anni a Parigi.

Scarsissimi documenti ci restano del pensiero dell'Ornato, che fu più un eccitatore d'ingegni e uno studioso, che uno scrittore. Postuma, per cura dell'amico Gerolamo Picchioni, venne in luce nel 1853 la traduzione magistrale che egli lasciò dei *Ricordi* di Marco Aurelio [1]. Ma, se quest'operetta vale ad attestarci la sicura conoscenza del greco e, per le note ond'è corredata, anche una minuta notizia delle dottrine dello stoicismo, non ci serve per entrare nel pensiero dell'Ornato. Sappiamo bensì da altre fonti che egli era lettore appassionato e interprete sottile di Platone. "Platone redivivo" lo dice addirittura, in una sua lettera, il Gioberti [2]. Si dice che il Cousin, che ebbe molta familiarità con l'Ornato, ricorresse sovente a' consigli di lui per la sua traduzione dei dialoghi di Platone, nei luoghi più oscuri; e la prefazione premessa al *Filebo* nella versione del Cousin una tradizione la vorrebbe scritta proprio dall'Ornato [3]. E del Cousin l'Ornato scriveva da Parigi a

---

[1] *Ricordi dell'imp. M. Aurelio Antonino*, volgarizzamento, con note tratte in gran parte dalle scritture di L. ORNATO, terminato e pubblicato per cura di G. P., Torino, 1853. Una ristampa, compendiando la prefazione della primitiva edizione, ne fece lo stesso Picchioni nel 1867 nella Collezione Diamante del Barbèra.

[2] *Ric. biografici e carteggio*, raccolti da G. MASSARI, Torino, Botta, 1860-62, I, 286.

[3] Vedi L. OTTOLENGHI, *Vita, studi e lettere ined. di L. Ornato*, Torino, Loescher, 1878, p. 62. (Giovandosi di questo volume anche A. D'ANCONA scrisse una breve biografia dell'Ornato, che è tra le *Varietà stor. e letter.*, Milano, Treves, 1883, I, 231-243). Notevole l'articolo, condotto anche

un suo amico di Torino il 26 novembre 1829: " Egli è senza dubbio un de' più belli ingegni di questo paese e fa del bene coi suoi scritti, i quali vorrei andassero in ogni angolo remoto d'Italia; non ch'io stimi si debba accettare tutto ciò che v'è; che anzi a molte cose ci sarebbe da fare la chiosa; ma, considerando le cose in massa, egli fa pensare, il quale effetto è il migliore che possa fare un libro. Egli piglia da una mano in Alemagna ciò che distribuisce in Francia dall'altra, e questo va benone, perchè c'è tal distanza tra i due paesi, che senza un interprete, il secondo non potrebbe mai giungere ad intendere il primo "[1]. L'Ornato dunque apprezzava il Cousin come divulgatore di alcune idee della filosofia tedesca, come apostolo dell'incivilimento, per usare la sua espressione.

4. Il Gioberti, alla sua volta, nel marzo 1834, da Parigi, dove s'era stabilito da pochi mesi, scriveva a Pier Dionigi Pinelli, incorandolo agli studi di filosofia: " Ma che m'arrogo io di darti consigli, mentre possiedi l'egregio Ornato, tuo maestro e mio? E se l'oftalmia che il travaglia non gli consente di studiare e di leggere, valgati questa sua infermità per farlo ragionare non avendo paura di rubargli un tempo prezioso per gli studi. Quanto io te l'invidio! E duolmi di essermi rallegrato l'altr'anno, quando intesi ch'egli doveva, per rimpatriare, lasciar Parigi. Credo di poter dire, senza

---

su carte inedite, di GIOVANNI GALLO, *Un discepolo dell'Alfieri: L. O. patriota e filosofo*, nella *Rass. nazionale* del 1 nov. 1903, pp. 46-67. Una lettera dell'O. a Camillo Ugoni è nel vol. di M. LUPO GENTILE, *Voci d'esuli*, Milano, Trevisini, 1911, p. 181; e più volte vi ricorre il nome dell'O. Intorno ai rapporti di questo col Cousin cfr. del resto il mio scritto *V. Cousin e l'Italia* nella *Rass. bibl. d. letter. ital.*, VI (1898), p. 211. Rileggendo *l'Argument philosophique*, che va innanzi al *Filebo* (in *Oeuvres de Platon*, trad. par V. COUSIN, Paris, 1852, t. II), credo sempre assai poco probabile che l'Ornato ne sia stato l'autore. C'è tutto il fare del Cousin, e nessuna traccia del pensiero dell'Ornato a noi noto.

[1] OTTOLENCHI, *O. c.*, p. 416.

paura di essere ingannato dall'amor di patria e dagli effetti del cuore, e con piena persuasione, che Parigi, perdendo Luigi Ornato, fu priva del più gran filosofo che avesse a questi tempi. Sono il primo a riconoscere i meriti del signor Cousin, e a confessare che il mondo è divenuto ingiusto a suo riguardo. Ma tra lui e l'Ornato v'ha lo stesso divario che tra la sodezza e la profondità degl' italiani e la leggerezza francese " [1]. In quel breve tempo, men di due anni, che erano stati insieme in Piemonte, il Gioberti aveva potuto conoscere da vicino l'Ornato. Le loro conversazioni filosofiche volgevano principalmente intorno a Platone, verso di cui il Gioberti era tratto, con altri del suo tempo, per quel moto degli spiriti, da me altra volta studiato, che reagiva al sensualismo e al materialismo del secolo precedente.

5. Già prima che l' Ornato tornasse da Parigi il Gioberti concepiva la speranza che Claudio Dalmazzo potesse dare all'Italia un volgarizzamento dei dialoghi platonici; e lo esortava, insieme con Amedeo Peyron, alla difficile impresa. Dovendo suggerire al Dalmazzo l'edizione da scegliere del testo, nell'aprile 1832, il Peyron dichiarò di volerne prima conferire con l'Ornato che era allora atteso a Torino: " valente grecista e consumatissimo nello studio di Platone " [2]. Arrivato l' Ornato, anche il Dalmazzo si recò a trovarlo e a prenderne consiglio. E il 25 luglio il Gioberti rispondeva alla notizia che il Dalmazzo gli diede della sua visita: " Mi dà piacere, ma non meraviglia, che nella visita passata col signor Ornato ti abbiano dilettato i suoi ragionamenti, e ti sii invaghito della dottrina e della bontà dell'uomo. Io provai lo stesso effetto... essendomi paruto di trovare ne' suoi piacevoli ed ingenui costumi e nell' amabile semplicità del suo sembiante, un'immagine di quei filosofi antichi che non

---

[1] *Carteggio*, I, 278.

[2] Lett. del 27 aprile 1832 a Cl. Dalmazzo, in *Cart.*, II, 90. Cfr. la lett. seg. del 12 maggio 1832.

credevano gran fatto lodevole e fruttuoso l' ingegno, l' erudizione e l'uso dello specolare, se tali pregi non erano accompagnati dalla modestia. Non mi stupisce ch'egli ti abbia confortato a studiare il tedesco, come quegli che sa per esperienza quanto la notizia di questa lingua, in cui è valoroso, giochi oggidì alla filosofia greca e alla filosofia specialmente platonica " [1].

6. Nei primi mesi del '33 il Dalmazzo, andato a Milano e recatosi a trovare il Manzoni, gli parlò dell'Ornato. " Hai fatto bene, — gli scriveva in proposito il Gioberti [2], — a far conoscere di fama al Manzoni Luigi Ornato: due uomini simili in diverso genere, e aspiranti per vie diverse allo stesso scopo, degni ugualmente, e capaci l'uno di esprimere poetando, e l' altro di tradur Platone ". Giacchè il Dalmazzo, veduta la profonda conoscenza che l'Ornato aveva del greco di Platone, l' avrebbe voluto compagno nel suo lavoro. E " sarebbe facile ", gli rispondeva il Gioberti, " l'indurre l' Ornato a pigliar teco questa impresa, se non gli fosse accaduta disgrazia che minaccia di farlo morire alle lettere prima che agli amici "; ossia l'oftalmia, già accennata, onde l' Ornato rimase quasi cieco per tutto il resto della sua vita. " Temo fortemente che le belle e grandi speranze, che un tal ingegno dava alla filosofia e all'Italia, riescano vane. La perdita sarebbe irreparabile, perchè le qualità del signor Ornato sono delle più rare ".

7. E il Gioberti si doleva soprattutto della perdita fatta da lui, che aveva contratta " con quell'uomo socratico una grande dimestichezza, e cominciato non ha guari un delizioso carteggio ". — Di questo delizioso carteggio, pur trop-

---

[1] *Cart.*, II, 95.
[2] Lett. del 17 aprile 1833 (II, 104-5).

po, non abbiamo se non due lettere del Gioberti all'Ornato [1], le quali, se giovano molto per la conoscenza della formazione del pensiero giobertiano, pochissima luce riflettono su quello dell'Ornato. Nella prima di esse (7 gennaio 1833) il Gioberti si dilunga a tessere le lodi di Giordano Bruno, le cui *Opere italiane*, allora da poco pubblicate dal Wagner, gli erano state prestate dallo stesso Ornato [2]. E, riferendosi a conversazioni che dovevano aver tenute sul panteismo, di cui il Gioberti allora si professava seguace, sulla fine della lettera gli dice: " Il Bruni ha sopra dello Spinoza, e quegli altri panteisti recenti che furono combattuti dal Jacobi, e in comune cogli Eleatici e cogli Alessandrini il merito di accordare il suo panteismo colla religione e colla morale; condizione necessaria, al parer mio, acciocchè il panteista possa confidarsi di non aver sognato o delirato nelle sue speculazioni " [3]. — Della risposta dell' Ornato si può arguire, almeno in parte, il contenuto dal tenore della lunga lettera con cui il Gioberti replicò il 5 febbraio. L'Ornato fece notare al giovane amico che " tutte le parti essenziali del sistema del Bruni, salvo la cosmografia, si trovano negli scritti dei nuovi platonici ": cosa che il Gioberti confessa candidamente di avere ignorata e che gli par " che diffalchi, senza dubbio, di molto i meriti e le lodi del Bruni ". — D'altra parte nel panteismo bruniano il Gioberti aveva veduto un grave difetto rispetto al metodo, cioè al suo " procedere per via di sintesi piuttosto che di analisi, e saltar di botto all'ontologia, anzi che pigliar le mosse dalla psicologia, e progredire per essa, stabilendo il panteismo come un fatto intuitivo bene analizzato "; disordine che, per altro, giudicava inevitabile quando ancora

[1] Pubblicate da G. C. MOLINERI, *V. Gioberti e G. Bruno, due lett. ined. di V. Gioberti a L. Ornato,* Torino, Roux, 1889, e da rist. in GIOBERTI, *N. Protologia*, Bari, Laterza, 1912, I, pp. 18, ss.

[2] *Cart.*, I, 285.

[3] GIOBERTI, *N. Prot.*, I, p. 21.

Bacone, Cartesio e Galileo non avevano insegnato " il vero metodo da adoperarsi nello studio del vero ". L' Ornato, nella sua risposta, non lasciò passare inosservata questa lode tributata a Bacone, nè questa dottrina che il metodo analitico avesse a preferirsi al sintetico. Onde il Gioberti, spiegando meglio il suo pensiero su Bacone, riconosceva che questi " errò (come ella bene osserva) e aperse la via a molti errori gravissimi, quando.... ridusse il metodo a una pura analisi procedente per via di osservazioni singolari e d' induzioni, negando per tal modo anticipatamente l' esistenza delle idee e la possibilità d' una cognizione necessaria ed assoluta ".

8. Un altro punto importante, che doveva aver trattato l'Ornato, è quello del rapporto dell'ontologia con la psicologia; e " io sono perfettamente con lei ", gli replica il Gioberti, " che le idee si legittimano da sè, e come necessarie ch'esse sono non possono pigliar valore da fatti contingenti ". Dunque: non analisi, diceva vichianamente l'Ornato, ma sintesi; non deduzione, nè induzione, ma intuito delle idee. Non psicologia, ma ontologia; non senso, nè intelligenza, ma ragione, o mente [1], facoltà dell'assoluto, dell'infinito, che per se stesso non s'intende, ma rende possibile l'intendimento delle cose mediante i concetti dell' intelletto.

Infine: l' Ornato doveva battere sulla insostenibilità del

[1] Il Gioberti gli scrive: " Dunque v' ha in me una facoltà che io chiamerò ragione, o piuttosto mente, essendo quest' ultima denominazione più precisa, come ella mi ha fatto osservare, e più conforme all'uso degli antichi. La mente differisce dalla sensibilità, perchè mi dà l'idea di quello che non si sente, e sottostà alle forme; differisce dall' intelletto, perchè mi dà l' idea di quello che in se stesso non s' intende (cioè non si può determinare, l' infinito, l' assoluto) ma s' intende bensì rispettivamente, in relazione alle forme, mediante i concetti di esso intelletto ". La mente dell' Ornato è la mente di Campanella: la facoltà più alta, per cui l' uomo si distingue dal bruto, essendo razionale e religioso. Cfr. FELICI, *Le dottr. filos. e relig. di T. Campanella*, Lanciano, Carabba, 1895, cap. I.

panteismo abbracciato dal Gioberti; il quale lo pregava nella seconda lettera che volesse differire ogni giudizio definitivo a quando egli avesse avuto agio di chiarirgli a voce il proprio pensiero: " Sentirò le sue obbiezioni; e dove io conosca d'aver errato nelle mie astrazioni, ella troverà in me un penitente tanto docile quanto sincero ".

Al panteismo del Gioberti il dotto amico opponeva la dottrina platonica. E il Gioberti, che credeva di trovare in Platone gli argomenti della sua filosofia, ne rimaneva sconcertato. Onde al Dalmazzo, che gli chiedeva schiarimenti sulle dottrine platoniche, scriveva: " Io non intendo Platone se non un poco... e piuttosto intorno alla sostanza e alla generale tessitura del suo sistema filosofico, che rispetto agli infiniti particolari contenuti nelle sue opere... Anche riguardo alla dottrina non so bene se io non mi gabbi, perchè la teorica delle idee non si può assettare al mio cervello, se non come conseguenza strettamente collegata col panteismo, o, dirò meglio, coll'ontoteismo [1], e mi pare inoltre di trovare di questo manifestissime tracce in Platone; e pure il signor Ornato fa professione di platonico, e ripudia l'ontoteismo " [2].

9. Che la tesi del Gioberti fosse schiettamente platonica io non credo; ma certo era un'esigenza implicita nel platonismo, ed è noto che recentemente critici insigni hanno creduto l'interpretazione panteistica dell'idealismo platonico la più genuina. " È questa la più importante differenza di opinioni filosofiche ", dice il Gioberti, " ch'io m'abbia con quell'uomo illustre, col quale mi reco a pregio di accordarmi in quasi tutte le altre parti della razionale filo-

---

[1] Cfr. una lettera del 13 aprile 1841 a Carlo Rapelli, in *N. Protologia*, I, 69, e il mio scritto *V. Gioberti nel primo centenario della sua nascita* (estr. dalla *Rivista d'Italia*, 1901, fasc. IV), pag. 12.

[2] Lett. del 4 maggio 1833, in *Cart.*, II, 108.

sofia "[1]. E altra volta: " Nei progressi filosofici andiamo buon pezzo di via insieme; tuttavia, giunti a un segno, ci dividiamo: egli per seguire il dualismo exoterico di Platone coi recenti perfezionamenti del Jacobi e di altri filosofi di Germania, io per abbracciare un sistema conforme in buona parte a quello della scuola eleatica "[2].

10. Il platonismo dell'Ornato era insomma il platonismo di Federico Jacobi: un platonismo senza dialettica, col mito della reminiscenza, ma trasformato in intuito, credenza, sentimento spontaneo, presentimento irresistibile o istinto che voglia dirsi: un platonismo mistico, fondato sul principio dell'intuito dell'uno al di là del molteplice, inconoscibile e ineffabile, presente allo spirito, che a lui torna per disperazione di trovare la soluzione del problema filosofico col metodo matematico, meccanico di Spinoza; il misticismo della ragione opposta e assolutamente contraria all'intelletto come attività della conoscenza mediata. L'Ornato non poteva essere ontoteista. D'altra parte, il Dio di Jacobi era il Dio che l'uomo trova in sè stesso, nella sua intimità rivelatrice, nella sua ragione che presuppone, o vede immediatamente l'essenza divina; e non era il Dio dei cattolici, conosciuto per rivelazione estrinseca e definito per una teologia ragionante. L'Ornato perciò veniva, d'altra parte, ad avversare quel cattolicismo con cui fin d'allora il Gioberti cercava di conciliare il suo razionalismo. L'Ornato con tutto il suo misticismo riusciva per questo verso ad essere più razionalista, più libero del Gioberti. Di che si ha una curiosa prova nei commenti che suscitò a Torino nel circolo dell'Ornato la dedica del primo volume *Degli errori filo-*

[1] Lett. cit. del 4 maggio.

[2] Lett. cit. del 17 aprile. Cfr. la lett. del 12 maggio 1834 ad Agostino Biagini, dove si accenna a un altro punto di dissenso tra Gioberti e Ornato, dipendente, del resto, da quello fondamentale; e in cui pure l'Ornato si manifesta seguace delle idee del Jacobi (II, 163).

sofici di A. Rosmini ad Agostino Biagini (1841). Il Biagini era stato appunto degli amici dell' Ornato [1]; ed essendo egli morto da poco, quando il Gioberti scrisse la dedica, questi credette opportuno ricordare " i pietosi uffici della religione " da lui ricevuti prima di morire, e di accentuare l'ortodossia delle idee religiose dell'amico [2]. Ciò che fu vivamente riprovato dagli amici dell'Ornato, come un'alterazione della verità e un indizio d'una nuova tendenza antirazionalista e antiliberale della mente del Gioberti. Il quale, informatone dal Pinelli, rispondeva da Brusselle con quel suo sorriso amarissimo: " Ciò che mi hai raccontato degli ornatisti... mi ha sollazzato moltissimo.... Nè so capire come l'Ornato col suo ingegno e col suo senno, e dopo un soggiorno decenne in Italia, possa ancora far buon viso a certi grilli di razionalismo che dovettero entrargli nel capo quando respirava l' aura della Senna, impregnata dai miasmi dei libri tedeschi [3]. Egli dunque vuol divenire il Cousin della

[1] E d'accordo con l'Ornato in certi dissensi di costui col Gioberti *(Cart.,* II, 163).

[2] Prevedeva bensì che quegli accenni non sarebbero stati approvati dagli amici di Torino. Cfr. la sua lett. del 29 ottobre 1841 al Pinelli *(Cart.,* II, 146).

[3] In Francia infatti l' Ornato dovette leggere Jacobi e gli altri tedeschi che gli furono noti. Nel 1827 scriveva all' amico L. Provana, che allora andava filosofando (OTTOLENGHI, p. 395). Le lettere, del resto, pubblicate dall'Ottolenghi poca luce fanno sugli studi filosofici dell'Ornato, riferendosi la maggior parte agli anni anteriori al 1821, ossia al periodo antecedente all'andata in Francia. Pure da quelle lettere apparisce chiaramente che l'anima dell' Ornato era preparata alla filosofia del Jacobi. P. es. in una lettera del 12 gennaio 1817 (p. 218) l' O. dice di sentirsi " irresistibilmente sospinto da una delle impressioni buone che fanno forza allo spirito nostro "; che è idea jacobiana. — È nota la grandissima stima che il Jacobi faceva di Rousseau e quanta parte del suo pensiero s' ispiri al ginevrino. Ora le lettere dell'O. ci mostrano quanta familiarità anche lui avesse cogli scritti del Rousseau, e come vivamente ne sentisse il fascino. Il " povero Gian Jacopo " era per l'Ornato un amico del cuore e un maestro (cfr. p. 251, 260, p. 287). " La lettura di G. Jacopo mi ha reso sempre migliore ", scriveva il 15 settembre 1818 (p. 303). Par di leggere Jacobi nemico della filosofia dei lumi

penisola? Benchè lo scopo non sia molto ambizioso, non gli riuscirà, spero. La patria di Dante, del Buonarroti, di Galileo, del Vico e del Muratori, cioè dei cinque nomi più grandi d'Italia nella poesia, nelle arti, nelle scienze naturali, nella filosofia e nella erudizione, non si persuaderà mai che il cattolicismo non possa accordarsi cogl'incrementi più eletti e più copiosi dell'ingegno umano. Signori ornatisti, se vorrete combattere la fede antica d'Italia, ne resterete a bocca rotta. Ve lo dice un ospite meschino del Belgio il quale si duole moltissimo che certe ragioni [1] vi impediscano di scrivere, perchè egli proverebbe un matto gusto a stampare un libro sui gallo-tedeschi ". E gallo-tedeschi continuò a chiamare gli ornatisti nelle sue lettere al Pinelli [2]; finchè la morte indi a poco avvenuta (28 ottobre 1842) dell'Ornato gli spense in cuore quasi del tutto ogni risentimento; e, nel 1843, poteva dire nel *Primato* che Luigi Ornato " visse e morì innamorato dell'Idea, e consolò, contemplandola, a imitazione di Galileo e di Omero, la cecità che afflisse gli ultimi anni della sua vita " [3]; celebrandolo come uno de' più valenti cultori della filosofia

---

quando si legge in una lettera dell'O. del 18 luglio 1818: " Il buono G. Jacopo parlava a quella insolente schiatta di filosofi dei suoi tempi, la quale pronunziava dittatoriamente dall'alto della cattedra, e tutto sapeva fuorchè la ignoranza sua propria; anzi anche questa sapeva, ma non le tornava a conto il darlo a divedere " (p. 265). Cfr. anche pp. 304-5.

[1] Ossia la censura. L'Ornato, l'amico del Santarosa, pare avesse anche biasimato l'accenno, dal Gioberti fatto nella dedica, a Carlo Alberto, dicendo che, se il Biagini non fosse morto così presto, " il principe, amatore di virtù, e invitato dalla voce pubblica non avrebbe consentito che un valor sì raro si consumasse in uffici privati ". Anche questa frase il Gioberti aveva previsto (*Cart.*, II, 147) che sarebbe stata criticata; ma credette di poterla proferire con qualche verità e senza viltà per molte ragioni. E il Pinelli il 13 dicembre 1841 gli rispondeva: " Ti assolvo poi di mia autorità da ogni scrupolo di viltà per il cenno che hai fatto della possibilità che nel principe cadesse un buon pensiero " (*Cart.*, II, 191).

[2] Cfr. *Cart.*, II, 198.

[3] *Del Primato*, ed. cit., II, 72-3.

in Italia. E appena avuta dal Dalmazzo la notizia della morte del comune maestro di platonismo: " Ho intesa con sommo dolore ", gli scriveva, " la morte del povero Ornato: amerei di saperne i particolari: dimmene il tutto che ne sai, e se gli eredi ne pubblicheranno gli scritti. L'*Antonino (i Ricordi di M. Aurelio)* e la traduzione del Jacobi dovrebbero veder la luce; ma se cadono alle mani del Machiavelli tonsurato, ho paura che niuno tra breve tempo non ne saprà più novella " [1].

11. Chi fosse questo Machiavelli tonsurato non saprei dire; ma la previsione del Gioberti purtroppo, grazie a un qualunque Machiavelli, si avverò; e dei manoscritti dell'Ornato, salvo la versione di Marco Aurelio, null'altro è venuto in luce [2]. Il Picchioni nel 1850, raccogliendo cotesta versione dell'amico, diede un'occhiata alle " moltissime scritture da lui lasciate "; ma non gli parve che nessuna di esse contenesse alcun lavoro compiuto; e che nella maggior parte constassero di " estratti e sunti di diverse opere di filosofi greci e tedeschi, note critiche sopra tale o tal altra dottrina di Platone, di Kant, di Jacobi, di Spinoza ed altri, alcune anche assai lunghe, come abbozzi di dissertazioni ". Ma la superstite sorella dell' Ornato ripetè più volte al Picchioni che " alcuni quaderni contenenti dissertazioni affatto terminate e pronte per esser date alle stampe, erano state da lui medesimo dati a leggere ad alcuni suoi amici, che non li aveano ancora restituiti " [3]. E dalla testimonianza del Gioberti è messo fuori di dubbio che una traduzione di qualche opera del Jacobi l' Ornato dovesse aver com-

---

[1] Lett. del 3 dicembre 1842 al Dalmazzo, in *Cart.*, II, 298.

[2] Cfr. OTTOLENGHI, Op. cit., pp. 158-9.

[4] Prefaz. ai *Ricordi di Marc'Aurelio*, ed. Barbèra, pp. XII-XIII. — Il MOLINERI *(V. Giob. e G. Bruno*, p. 8) vide i mss. dell'Ornato presso l' erede di questo, capitano Augusto Viotti; ma non dice che vi fossero le traduzioni desiderate.

piuta. " Si sa certo ", secondo un suo biografo, che egli tradusse e commentò le *Lettere sulla dottrina di Spinoza* (1785) e lo scritto *Delle cose divine e della loro rivelazione* (1811) [1].

12. Abitava il cieco venerando un piccol quartiere a Torino, a un quarto piano, frequentato da molti amici, il fiore dell'intelligenza e del patriottismo piemontese; e tra i parecchi giovani, che v'andavano, a confessione del Berti, che fu uno di quelli, primeggiava il Bertini " carissimo all'Ornato " [2]. E questi era il Socrate di quella libera scuola che rialzava " la gioventù subalpina dalla abbiezione della scuola sensistica " [3]; ma un Socrate senza ironia; affettuoso nei modi, parco di parole, pacato, amorevole nel correggere, benchè pieno di fede nelle idee. " Il soverchio dogmatismo era ciò che più gli dispiaceva e per cui qualche volta dava in subitanea collera. Ci esortava vivamente allo studio delle opere straniere, desideroso che pigliassimo larga notizia di un mondo letterario, storico, filologico, più vasto e più novo di quello che comunemente si suppone in Italia " [4]. Il più docile di quei giovani, il più pronto a pro-

---

[1] Vedi OTTOLENGHI, *O. c.*, p. 157. Il GALLO, art. cit. p. 61 assicura che la traduzione dello scritto *Von der göttlichen Dingen* era pronta per la stampa e che sulla fine del '46 il Borsieri scriveva da Milano a Luigi Provama del Sabione: " Dall'egregio amico nostrò il Principe della Cisterna mi viene l'incarico di trasmetterle il ms. del celebre frammento di Jacobi così bellamente recato in italiano dal loro Ornato. Divido con grande soddisfazione la speranza che Ella finalmente possa riuscire a darci in istampa quel breve ma prezioso lavoro ". Lo stesso Gallo (p. 46) ci fa sapere che le lettere di cui si giovò l'Ottolenghi sono nella Biblioteca del Re a Torino, e che le carte dell'O. eran passate al prof. G. Cesare Molineri. L'Ornato aveva anche commentato il *Menone* di Platone.

[2] D. BERTI, *L. Ornato o ricordi di conversazioni giovanili*, in *Scritti vari*, I, 54. OTTOLENGHI, p. 126.

[3] Com'è detto nella iscrizione sepolcrale dell'Ornato nel cimitero di Torino (OTTOLENGHI, p. 139).

[4] BERTI, I, 56.

fittare dei suggerimenti preziosi dell'Ornato era il Bertini. Intorno al '40 il valentuomo era già quasi completamente cieco, e il Bertini tutti i giorni andava a trovarlo, o per condurlo al passeggio, o per rimanere a tenergli compagnia; e alla fioca luce che gli occhi dell' Ornato, bendati, potevano tollerare, gli leggeva qualche opera di filosofia, e ne ascoltava i ragionamenti a cui la lettura dava luogo. Il giorno avanti alla morte l'Ornato fu colpito da apoplessia mentre il suo Bertini gli leggeva " un'opera di Federico Koeppen, nella quale era esposta la dottrina da lui tenuta ed amata " [1]; cioè l'*Esposizione dell' essenza della filosofia* [2] del Koeppen, il principale scolaro del Jacobi. E il Bertini scrisse tosto una necrologia [3] del maestro, la quale, mentre è il solo sicuro documento del pensiero filosofico dell'Ornato, ci fornisce un riassunto delle dottrine del Jacobi, in cui si venne esercitando da principio lo spirito speculativo del Bertini.

13. Al quale, dunque, l'Ornato raccontava che " fin dal principio delle sue meditazioni se gli era affacciato alla mente l' idea fondamentale della sua filosofia, che gli si venne poi rendendo più chiara, più precisa e più certa colla lettura di filosofi, e massimamente di Platone, di Vico, di Malebranche e di Federico Jacobi " [4]. Ma Platone con la trascendenza e la teoria mistica della reminiscenza, Vico con la critica del cartesianismo intellettualistico e la teoria della sintesi, Malebranche col suo intuito di Dio non erano se non momenti della dottrina a cui s'acquetava il pensiero

---

[1] OTTOLENGHI, p. 138. Cfr. MOLINERI, *O. c.*, p. 4.

[2] *Darstellung des Wesens der Philosophie* (1810). Sul Koeppen ha scritto un articolo il WINDELBAND nell'*Encyklopädie* di ERSCH e GRUBER, al nome.

[3] Nell'*Eridano* del 1842 : riferita in gran parte dall'OTTOLENGHI, pagine 85-6; 8-89.

[4] BERTINI, *Necrologia* citata.

dell'Ornato, cioè la dottrina di Jacobi, esattamente rappresentata nelle seguenti parole del Bertini:

Persuaso l' Ornato della impotenza della logica, movente da astratte generalità, a dare fondamento alle verità soprasensibili, cioè a farle accettare all'intelletto col solo mezzo del meccanismo logico, e ritenendo tuttavia che la filosofia ha per oggetto queste verità, cioè le idee di Dio, della libertà e dell'immortalità dell'anima umana, egli dava loro un altro fondamento, ammettendo nell' uomo la ragione come cosa ben diversa dalla facoltà del raziocinio, e come immediata percezione del vero e del soprasensibile [1], cioè di Dio, come ente vivente, libero, intelligente, morale e provvido, e dell'anima, come principio sostanziale, libero, immortale, capace e degno di eterna felicità per via della virtù. Quanto alla realtà del mondo esterno ei s'accordava colla scuola scozzese nell'ammettere che esso si percepisce da noi immediatamente nella sua oggettività, e non si argomenta già dai fenomeni interni, nè si deduce da qualche principio generale.

L' intelletto poi, come facoltà dei concetti, cerca di ordinare in forma scientifica le idee presentategli dalla ragione, senza poterne mai trovare l' espressione ultima, perfetta ed assoluta, perchè il vero è infinito, e come tale inconcepibile ed ineffabile; quindi egli riprovava tutti gli sforzi del formulismo per esporre le scienze filosofiche *more geometrico* [2].

Questa era appunto la tesi da cui mosse il Jacobi, criticando lo spinozismo nelle *Lettere* che il nostro Ornato pare abbia tradotte e commentate. In quelle lettere egli si sforzava di provare, che ogni sistema di filosofia conseguente, costruito cioè dell' intelletto, mena necessariamente allo spinozismo; e lo spinozismo è inaccettabile. " Non vi ha che due filosofie possibili ", soleva dire il filosofo di Düsseldorf; " quella di Platone e quella di Spinoza. Io chiedo soltanto che si voglia scegliere francamente fra le due ". E pel Jacobi Platone era il teismo, Spinoza il panteismo, anzi l' ateismo, perchè non è Dio un Dio che non crea.

---

[1] Cfr. la brillante esposizione della teoria della " ragione " del Jacobi nel bel volume di L. LÉVY-BRUHL, *La philos. de J.*, Paris, Alcan, 1894, chap. III.

[2] È pure la dottrina di Jacobi, che anche lui aveva in grande stima gli Scozzesi. Giudicava un capolavoro gli *Essays on the intellectual powers of man* di Reid. Cfr. LÉVY-BRUHL, p. 107.

E il Bertini ci dice dell'Ornato che

fra il teismo così inteso *(cioè, d'un Dio intuito come vivente, libero, intelligente* ecc.) ed il panteismo, l'immoralismo ed il nullismo, ei non vedeva mezzo.

Il filosofo, egli diceva, si trova posto in questa alternativa, o di ammettere il nulla assoluto come origine del tutto, o di riconoscere Iddio vivente siccome padre e creatore del tutto; di far procedere e svilupparsi gradatamente dall'imperfetto primitivo il perfetto, o di risguardare il perfetto come primitivo e principio di ogni cosa; di porre al cominciamento la natura delle cose, o di mettervi il principio morale, cioè l'intelligenza volente ed operante il bene, cioè Dio creatore; di porre l'universo come esistente per virtù di un meccanismo interno, che sopperisca a se stesso senza causa efficiente fuori di esso e senza causa finale, o di riguardarlo come esistente per amore del bello e del bene, come l'opera della Provvidenza, e la fattura di un Dio.

O Spinoza o Platone! Ma la scelta, com'è ovvio, non dipende da una necessità logica. Chè altrimenti, almeno indirettamente, la verità sarebbe data dall'intelletto, e non dalla ragione. Spinoza, vinto con l'intelletto, riuscirebbe egli il vero vincitore: il Dio che gli si contrapporrebbe, sarebbe il suo Dio, il Dio geometrico. E in questo l'Ornato s'accorda pienamente col suo autore: " A preferire ", dice di lui il Bertini, " l'uno di questi due grandi sistemi non può il filosofo esser determinato da alcun argomento logico " [1].

Per Jacobi non la logica, ma il sentimento, una voce interna, una credenza immediata ricondurrebbe il filosofo nel suo intimo alla presenza di Dio, all'affermazione del teismo. E ogni credenza, secondo Jacobi, è " un abbandono

[1] " Giacchè ", continua il Bertini, " la logica ha efficacia solo in chi crede in essa, e chi crede in essa crede nella ragione, e chi crede nella ragione crede in Dio ed ha già scelto il teismo ". È lecito dubitare dell'esattezza di questo punto dell'esposizione del Bertini, che riuscirebbe contradittoria. Infatti la ragione, in cui ha fede chi ragiona, non è la ragione come facoltà della credenza, la ragione nel senso di Jacobi, ma quella che egli chiama piuttosto intelletto. E avendo fede in questo, ha ragione Spinoza.

involontario dello spirito a una rappresentazione della realtà ". Il suo concetto della credenza esclude l'intervento della volontà riflessa, per cui la prima cesserebbe d'essere immediata e presupporrebbe un processo logico; laddove la ragione presuppone solo Dio, ed è facoltà, al pari della percezione sensibile, puramente oggettiva e realistica. E Jacobi voleva appunto essere assoluto realista [1]. Ma all'Ornato, forse, parve che questa imposizione immediata del vero alla ragione fosse in contraddizione con la libertà umana, che pure doveva ritenersi oggetto dell'intuito primitivo; forse, gli parve che senza una primitiva libertà di assentire o non assentire alla rivelazione della coscienza non potesse intendersi la possibilità dello spinozismo, e si ricadesse per altra via in una forma di panteismo. Giacchè, secondo lui (e non è credibile che il Bertini potesse ingannarsi sopra un punto di tanta importanza), " se il filosofo si determina al teismo anzichè al nullismo, ciò egli fa con un atto spontaneo e liberissimo della sua volontà, con cui egli assente riflessivamente al vero, che rifulge al suo spirito, ed in questa scelta ed in questo assenso si esercita nel più alto grado la libertà umana ". Probabilmente l'Ornato avrà voluto estendere la portata di quel principio, già propugnato dal Jacobi, della precedenza della volontà alla conoscenza, dall'intelletto, — per cui il Jacobi l'aveva ammesso, anticipando in certo modo il volontarismo di Schopenhauer [2], —

---

[1] " Ich bin Realist, wie es vor mich noch kein Mensch gewesen ist, und behaupte, es gibt kein vernünftiges Mittelsystem zwischen totalem Idealism oder totalem Realism ". Lett. a Gian Paolo del 16 marzo 1800, in *Aus Ja.s Nachlass*, v. R. ZÖPPRITZ, Leipzig, 1869, I, 239. All'accennata dottrina jacobiana del sentimento aderiva in Italia il perugino Francesco Bonucci (1826-69) nella sua *Fisiologia e patologia dell'anima umana*, Firenze, Bencini, 1854, I, 119-21. (Sul Bonucci v. un cenno in FIORENTINO, *Scritti vari*, Napoli, 1876, pp. 403-7). Ed echi jacobiani si sentono pure nello scritto della FLORENZI WADDINGTON (amica del Bonucci), *La facoltà di sentire*, Montepulciano, 1858.

[2] LÉVY-BRUHL, p. 103.

a tutta la facoltà di conoscere, cominciando dalla ragione, che ne è la forma fondamentale ed essenziale.

14. Checchè ne sia, certo è che il filosofare dell'Ornato si fondava sostanzialmente nelle dottrine del Jacobi, e che da queste perciò non si può prescindere nella storia del pensiero del Bertini, come agl' insegnamenti dell' Ornato bisogna, senza dubbio, attribuire l' avviamento filologico degli studi del Bertini, e lo studio appassionato dei dialoghi di Platone, a cui egli attese per tutta la vita, dalla sua tesi per l'aggregazione sul *Gorgia* (1846) [1] fino alla *Nuova interpetrazione delle idee platoniche* (1876) letta all'Accademia di Torino [2], anzi fatta leggere, quando era già afflitto dalla malattia che pochi mesi dopo lo trasse a morte. La mente del Bertini, come quella dell'Ornato, s'aggira sempre attorno al pensiero di Platone. È del 1854 la memoria *Sulla dottrina di Socrate*, che diè luogo a una critica di B. Spaventa [3]. Del 1855 un *Saggio sul Fedro di Platone* [4]. Nel giugno 1860, col titolo di *Nuovo Eutifrone* [5],

---

[1] Nel 1844 attendeva a una traduzione del *Parmenide:* cfr. GIOBERTI, *Cart.*, II, 463. Per la tesi sul *Gorgia*, v. C. CANTONI, *G. M. Bertini*, in *Filos. delle scuole ital.*, 1878, vol. XVII, pp. 225-6. Il Cantoni fu scolaro del Bertini, ed è il solo che abbia distesamente scritto di lui *(Fil. sc. it.*, XVII, 224-240; 330-360; XX, 37-66; e *Dizionario illustrato di Pedagogia*, I, 166-169; dov'è un ritratto del Bertini).

[2] Nelle adunanze del 18 giugno e 2 luglio 1876; in *Atti della R. Acc. delle scienze di Torino*, XI, 997-1041 e 1045-1083.

[3] Letta all'Accademia nel 1854, e stampata nel vol. XVI delle *Memorie*. s. 2.ª, a. 1857. — La critica dello Spaventa è stata da me ristampata nel volume *Da Socrate a Hegel, nuovi saggi di critica*, Bari, Laterza, 1905; come la memoria del Bertini fu ristampata recentemente dal nipote C. L. Bertini tra le *Opere varie* di G. M. Bertini, Biella, Amosso, 1903, pp. 1-38.

[4] Nella *Riv. contemporanea*, vol. III, 1855. Nello stesso volume c'è del Bertini una recensione della *Metafisica* di Aristotile trad. da R. Bonghi.

[5] Vedi G. GORRESIO, *Sunti dei lavori scientifici letti e discussi nella classe di sc. mor. stor. e filolog. della R. Acc. di sc. di Tor. dal 1859 al 1865* (Torino, Stamp. reale, 1868), pp. 48-50.

presentò all'Accademia di Torino e lesse in parte i tre dialoghi, che l'anno appresso pubblicò col titolo *La questione religiosa,* accompagnati dall' *Eutifrone, ossia della santità, dialogo di Platone nuovamente tradotto dal greco.* Il 25 febbraio 1866 lesse alla stessa Accademia la seconda parte della sua importante *Storia critica delle prove metafisiche di una realtà sovrasensibile,* consacrata alle dottrine di Platone e di Aristotile su questo argomento [1]. Di alcuni passi della *Repubblica* e del *Fedone* s' occupò anche nella *Nota illustrativa di un passo di Erodoto* (1868) [2]. La dottrina di Platone sull'anima espose in appendice agli *Schiarimenti sulla controversia fra lo spiritualismo e il materialismo* (1870) [3]. Tutta platonica è la memoria del 1874 *Della varia fortuna della parola Sofista* " [4]. In parte riassunto in parte tradotto e commentato diede l'*Ippia Maggiore* nelle *Considerazioni logiche sul concetto di specie e sui concetti che vi si connettono* (1876). Un *Saggio sul Clitofonte, dialogo attribuito a Platone* con una versione dello stesso dialogo aveva dato nel 1873 [5]; e un suo scritto *Sul* Δαιμόνιον *di Socrate* venne pubblicato subito dopo la sua morte nel 1877 [6].

E agli stessi studi platonici si riannoda la bella versione dei *Memorabili* di Senofonte [7] venuta in luce dopo la sua morte. Per questa parte il Bertini è un fedele scolaro del-

[1] Vedi gli *Atti,* I (1865-1866), p. 352 e segg. Un accenno alla dottrina platonica il B. aveva fatto già nel 1858, negli *Schiar. sulla dottr. cartesiana,* rist. in *Opere varie,* p. 51.

[2] Rist. in *Op. varie,* pp. 77-79.

[3] *Op. varie,* p. 111 e sg. Nella stessa memoria, 2.ª app., c'è un cenno del pensiero di Platone intorno al problema delle qualità primarie e secondarie (pp. 124-5).

[4] Rist. in *Opere varie,* pp. 161-172.

[5] In *Rivista di filol. class.* di Torino, I, 457-480.

[6] *Riv. fil. class.,* V, 473 sgg.

[7] Pubblicati a cura del discepolo G. B. Barco e con prefazione del Gorresio, 2.ª ed., Torino, Loescher, 1890 (1.ª ed. 1877). Nelle note, molto importanti, sono tradotti varii luoghi di dialoghi platonici.

l'Ornato. E scolaro suo è nello studio diretto, a cui attese assiduamente, della filosofia antica presocratica, come della moderna straniera, specialmente tedesca, e nell'indipendenza in cui si mantenne in filosofia verso quel principio di malintesa nazionalità, a cui il Mamiani ed altri s'inspiravano nel loro giudizio del pensiero non italiano, e con cui s'arrogavano non so qual diritto a proseguire una tradizione speculativa puramente e schiettamente italiana. Il Bertini non ebbe mai di queste fisime: gallotedesco, in ciò, come l'Ornato.

15. Ma seguace del Jacobi non si professò mai. Il nome di questo filosofo ricorre pochissime volte ne' suoi scritti: una semplice menzione nell'*Idea di una filosofia della vita* [1] (menzione per altro non priva di significato), una citazione nella *Storia critica delle prove metafisiche di una realità sovrasensibile* [2], dove ricorda il ravvicinamento che Jacobi fece, nello scritto *Delle cose divine*, delle idee del Vico (nel *De antiquissima Italorum sapientia)* sulla scienza umana a quelle di Kant [3]; e una protesta, in una Prelezione del 1866, di non consentire " nel parere di Jacobi e de' suoi seguaci, i quali pongono a fondamento della moralità una fede irrazionale e cieca, affermando che la scienza rigorosa è essenzialmente spinosiana, e trova il suo tornaconto nella negazione di Dio " [4]. Pure le tracce della consuetudine dell'Ornato a me pare che siano rimaste nella mente del Bertini incancellabili, e non sia difficile scoprirle

[1] Vol. I, p. 134 n., dov'è avvertito che la parola libertà " in un senso sostanziale, intendendo per essa lo stesso principio, od agente libero " — " è adoprata da Jacobi, Köppen, ed altri della loro scuola ".

[2] In *Atti* cit., I, 640-41.

[3] Cfr. B. CROCE, *Bibliografia Vichiana*, Napoli, 1904, pp. 58-9.

[4] *Prelezione al corso di storia della filosofia letta il giorno 22 nov. 1866*, nel per. *Il Gerdil*, giorn. ebdom. di sc. e lett, red. da una Soc. di professori di Torino, Torino, 1867, vol. I, pp. 105-6. Cfr. anche *Op. varie*, p. 68.

in mezzo alle idee germinatevi per la riflessione personale del pensatore e per l'influsso di letture posteriori alla morte dell'Ornato.

16. Dopo la *Necrologia* puramente espositiva delle idee dell'Ornato noi non abbiamo altro documento del pensiero del Bertini fino all'*Idea di una filosofia della vita*, la quale venne in luce nel 1850 [1], quando da tre anni il Bertini insegnava storia della filosofia nell'Università di Torino, in una cattedra istituita colà appunto nel 1847. Ma nel 1846 il Bertini era successo al Rayneri nell'insegnamento della filosofia nel collegio di Carmagnola; e in quell'anno insegnò, per testimonianza d'uno de' suoi scolari [2], " le idee e le teorie che formano il contenuto del suo libro *Idea* ecc., il quale, fin da quest'anno, era già meditato e scritto quasi per intero ". Non doveva ancora essere scritto il secondo dei due volumi, di cui consta l'opera, contenente un *Saggio storico sui primordi della filosofia greca*, che sarà stata la materia dei primi due corsi universitari, cominciati con una prolusione (10 novembre 1847), che fu molto ammirata [3]. In questa prolusione sappiamo bensì che egli dimostrò tutti i vantaggi che lo spirito può trarre dallo studio della filosofia considerata nella sua storia; come questo studio " appuri l'intelletto, come sollevi il cuore e generi quella specie di contentamento morale, che è per avventura il maggior premio dopo il conoscimento della verità, che dato sia allo stu-

[1] In 2 volumi, entrambi stampati a Torino, Stamperia reale, 1850; non 1852 com'è detto erroneamente dal CREDARO nel *Grundriss* dell'UEBERWEG 3.ª parte, II⁸, 353, come già dal CANTONI *(Storia comp. della filos.*, Milano, Hoepli, 1897, p. 497); il quale nella stessa monografia sul Bertini, che s'è citata, una volta dava l'*Idea* come pubblicata nel 1852 (XVII, 234) e un'altra nel 1850 (XVII, 330).

[2] Andrea Capello; v. la sua pref. a *La logica*, opera postuma di GIO. M. BERTINI, Torino, Paravia, 1880, p. IX.

[3] Parrebbe fosse stata pubblicata: l'OTTOLENGHI, *L. Ornato*, pp. 128-129.

dioso di conseguire quaggiù "[1]. — Misticismo alla Jacobi, e senso profondo del bisogno di filosofare. " Me pure ", egli disse allora ai giovani, " me pure al pari di voi fin dai primordi della mia vita intellettuale agitava il bisogno di scienza, ed io cercai di soddisfarmi, per quanto era in mio potere, colla meditazione e collo studio. Ora, per mia singolare ventura, mi è dato di parteciparvi i risultati, quali che essi siano, delle mie ricerche, di discuterli con voi, di rettificarli, di ampliarli col vostro aiuto. — Noi mediteremo insieme, noi leggeremo in compagnia i grandi filosofi.... "[2]. È già il tono di chi non sente di essere in possesso della verità, ma la cerca con ardore. Certamente fin d'allora il Bertini non s'appagava del jacobismo dell'Ornato. *Beati possidentes*, aveva detto Kant ironicamente contro il Jacobi nel 1796, nel suo vivace articolo *Di un certo tono di superiorità ora sorto in filosofia*[3]. Ma cotesta è la " morte della filosofia ", conchiudeva Kant la sua critica di questa filosofia che rifiuta la filosofia per affidarsi al sentimento. Probabilmente il Bertini già aveva letto questo scritto kantiano, o l'altro del 1786, *Che significhi orientarsi nel pensiero;* comunque, doveva aver sentito l'insufficienza della posizione jacobiana. Ma non valse le spalle a Jacobi.

17. Hegel nella introduzione alla Logica dell'*Enciclopedia,* criticando questa filosofia del sapere immediato *(Das unmittelbare Wissen)* ma come un punto di vista superiore, rispetto al concetto dei rapporti del pensiero con l'obbietto, così all'empirismo come alla filosofia critica, aveva rilevato, insieme con l'insufficienza, il valore innegabile del principio filosofico di Jacobi; e aveva additata la via per cui esso può

---

[1] Da un art. del *Risorgimento* del 6 febbraio 1848, in OTTOLENGHI, *O. c.*, p. 129.

[2] In OTTOLENGHI, p. 128. Alcuni di questi periodi sono ripetuti a principio della Prelezione citata del 1866.

[3] KANT, *Sämmtl. Werke*, ed. Rosenkranz, I, 621-42.

esser superato. L'empirismo e il criticismo sono la negazione della possibilità della scienza; la cui sorte pertanto dipende dalla negazione del criticismo. L'opposizione di Jacobi a Kant è un momento essenziale della storia del pensiero moderno. La sua ragione positiva è la posizione del problema al di là della negazione del problema stesso a cui era riuscita la critica della ragione. La ragione criticata da Kant e dimostrata incapace di una scienza dell' assoluto è la ragione spinoziana, la ragione ripudiata anche da Jacobi. Per questo verso Kant è un alleato di Jacobi. Ma Jacobi avanza Kant in quanto, ripudiata la scienza mediata dell'assoluto, e quindi negata la possibilità d'una scienza del reale dal punto di vista soggettivo, ammette come originaria l' unità dello spirito con l'assoluto, per l'intuito o sapere immediato. Questo, in quanto immediato, non sarà il vero sapere; ma sarà bene, secondo Hegel, la posizione del vero problema del sapere: la posizione cartesiana dell'identità dell' essere e del pensiero, ma rinnovata dopo Kant, e dimostrante la necessità d'una logica dialettica e la sterilità assoluta dell' analitica antica. La filosofia, dice Hegel, deve compiacersi che un principio come questo, — che l' infinito, l' eterno, Dio, che è nella nostra rappresentazione, sia anche per sè, e che nella coscienza, insieme con questa rappresentazione, sia immediatamente e inseparabilmente legata la certezza della sua realità; — possa entrare nel pensiero comune benchè in una forma non filosofica [1]. Questo principio ha bensì bisogno di essere sviluppato. Il pensiero dell' assoluto, se l'assoluto è spirito, bisogna che sia mediato, perchè mediazione appunto è la natura dello spirito.

18. G. M. Bertini dovette sentire anche lui questo bisogno d'un processo, d'una risoluzione dell' immediatezza jacobiana. E tutta la sua vita speculativa fu un travaglio con-

---

[1] *Encyclopädie*, parte I, § 64.

tinuo per unificare la dualità lasciata da Jacobi tra ragione e intelletto, tra metafisica e scienza, tra credenza e sapere mediato: uno sforzo penoso di risolvere la religione nella filosofia. La meta rimase inattingibile, perchè il Bertini non approfondì i risultati della *Critica* kantiana, e volle, senza dar di piglio alle armi nuove che nella stessa *Critica* erano additate, vincere il nuovo nemico del criticismo, e con le stesse forze, sto per dire del Jacobi, saltare quel fosso tra la credenza e la scienza, innanzi al quale il Jacobi preferiva il celebre salto mortale di là della logica, — restando di qua dal fosso.

Dall'interno dissidio di quest'anima profondamente religiosa e profondamente filosofica, sospesa tra le affermazioni della fede alla Jacobi, superata dall'esigenza della filosofia speculativa, e la certezza d'un sapere razionale alla Hegel irraggiungibile per difetto d'una logica superiore al principio d'identità, e però superiore allo spinozismo, proviene il fascino degli scritti di G. M. Bertini: dei più belli della nostra letteratura filosofica, per schiettezza e sincerità di espressione, e per calore di sentimento: superiori a quelli del Rosmini e del Gioberti pel vigore letterario dello scrittore, che sdegna espedienti rettorici e didascalici, dominato solo dall'ardore interno della ricerca, solo pensoso della verità a cui mira, senza accenni od allusioni polemiche o cortesi, senza mai quasi una persona avanti al pensiero. Se la filosofia è *amor Dei intellectualis*, amore anche non soddisfatto, il Bertini fu filosofo vero. Quel Dio interno, che l'Ornato gli aveva fatto sentire, che la letteratura del Jacobi e de' suoi scolari gli aveva fatto ascoltare, era una voce che non gli dava tregua. In una prolusione, di cui non si conosce la data e che potrebbe essere di poco anteriore al 1860 [1], diceva ai giovani: " L'anima di chi ha cominciato a filo-

[1] Lo argomenterei dalla sua relazione col corso su Cartesio e dalla probabile attinenza di questo corso con la memoria *Schiarimenti sulla filos. cartesiana*, che è del 1858.

sofare può rappresentarsi col mito dell'ebreo errante: anche essa quando, stanca, vuol riposarsi, o atterrita, vuol ritrarsi indietro, ode una voce che le grida di proseguire il suo cammino. Perfino il proposito deliberato di astenersi dal filosofare presuppone di aver filosofato; *volentes fata ducunt, nolentes trahunt* " [1].

19. In questa prolusione il Bertini combatte lo scetticismo volgare, che ritiene lo studio della filosofia una perdita di tempo in dispute infeconde, dimostrando che l'uomo è nato per la verità, poichè " la Divinità è per sua propria essenza comunicativa di sè, talchè gli enti finiti in diverso grado vi partecipano, e sopra tutti l' uomo, come ente ragionevole. Come tale, egli ha in sè un elemento divino, un genio reggitore, come dicevano gli Stoici; di maniera che il volgersi tutto intiero al culto di questo genio, ben lungi dall' essere una insana temerità d' uomini che vogliano sollevarsi al di sopra della propria condizione, è piuttosto l'unico modo di entrare in possesso della propria condizione, di stabilirvisi e di attuare la propria destinazione ".

L' elemento divino che è nell' uomo, secondo il Bertini, è la ragione, in quanto " facoltà di conoscere il vero ". La quale facoltà non si deve pensare come separata ed opposta alla verità, — opposizione che renderebbe impossibile la cognizione, — ma piuttosto come identica alla verità. Ossia " la verità consiste in un' intima armonia ; ma questa armonia non ha luogo fra la conoscenza e la realità, fra l' idea e l' oggetto, ma fra il pensiero riflesso e la conoscenza ingenita nel nostro spirito. Quando io penso che Dio esiste, il mio pensiero è verace, perchè esso si accorda perfettamente colle verità che si trovano nella mia mente; tali verità sono che l' Ente infinito esiste, — che la causa delle cose finite esiste, — che questa causa

[1] *Storia della filos. mod.*, lezioni di G. M. B. ordinate e pubbl. dal figlio Raimondo, parte I, vol. I (unico pubblicato), Torino, Bocca, 1881, p. 25.

è intelligente, — che l' intelligenza è il primitivo e non può essere un derivato, un qualche cosa che dipenda dalle forze cieche, come un loro risultato ". La conoscenza ingenita nel nostro spirito e le verità inerenti alla mente sono concetti, com'è chiaro, di Jacobi. Un kantiano o un empirista è mille miglia lontano da simili affermazioni. Ma Jacobi è superato in quanto alla verità si richiede l'armonia del pensiero riflesso con questa conoscenza ingenita. Jacobi dice: " La luce è nel mio cuore [1]; ma quando io voglio trasportarla nell' intelletto, essa si spegne "; e però la sua verità, la verità della sua filosofia, è immediata. Il Bertini non riconosce la verità se non nell' armonia dell' intuito e della riflessione, del cuore e dell' intelletto. Cioè, la verità è verità quando dal cuore passa all'intelletto; la luce in questo passaggio non si estingue, ma piuttosto si rischiara. Il cuore è un momento dell' intelletto; la verità è riflessione, mediazione. Su questa via il Bertini si separa da Jacobi, non mettendolo da parte, ma superandolo secondo la esigenza messa innanzi da Hegel. Il suo principio è l'unità dell'essere e del pensiero : " La mente umana è un tesoro di verità... La verità infinita è in noi ; essa ci possiede e ci governa, agisce in noi, regola i nostri pensieri, le nostre azioni... Questa verità infinita... è ciò che chiamasi la ragione ". La ragione è " Dio, in quanto agisce immediatamente come vero ed intelligibile nell' anima umana ".

20. Movendo da questo principio, il Bertini, adunque, supera Jacobi; ma non sì da non rimanere intinto di jacobismo. La verità è mediazione; nè c'è quindi verità che non sia mediata. Non bisogna presupporre nell' intuito una verità che non si sviluppi per la riflessione. Invece il Bertini qui stesso dice che " tutte le verità si trovano insite vir-

---

[1] Il cuore nel linguaggio poetico di Jacobi equivale alla ragione (facoltà dell' intuito).

tualmente (nella mente), benchè sia impossibile il rilevarle tutte mediante la riflessione ". La verità infinita, che è ciò che chiamasi ragione, " è imperscrutabile all'uomo nei suoi ultimi abissi ". Dunque, c'è una ragione, una verità, rispetto alla quale si può ben ripetere col Jacobi, che la luce del cuore è tenebre dell'intelletto: una verità, che è verità senz'essere quella tale armonia, perchè resta al di qua dell'armonia. Questo è ancora pretto jacobismo, filosofia del sapere immediato. Sicchè, quando il filosofo piemontese ripete con Mefistofele: " Disprezza pur la ragione e la scienza, suprema forza dell'uomo, e tu sei mio, irrevocabilmente mio " — non sai se egli parli della ragione scrutatrice di Faust o di quella intuitiva di Jacobi.

Certo, l'esigenza affermata è quella della ricerca e della mediazione. La verità, si conchiude, " non è alcun che di estrinseco all'anima, ma le è insita: il difficile è di acquistarne una chiara consapevolezza ". Quest'opera difficile, pel Bertini come per Hegel, non è meditazione solitaria sui fenomeni della coscienza individuale, ma ripercorrimento della storia dello spirito. Quindi la grande importanza della storia della filosofia, " la cui serie ", anche pel Bertini, " non è una successione fortuita, ma ordinata secondo certe leggi ". Compì egli questa sua fenomenologia dello spirito?

21. Guardiamo la sua *Idea di una filosofia della vita*, scritta appunto col proposito di ricercare una verità che risulti dalla riflessione sull'intuito, e di fornire quindi una filosofia positiva. La quale, avendo per corollario la veracità dell'umana intelligenza, si distinguerà perciò *toto caelo* dalla filosofia critica, che incomincia invece dall'esame della facoltà di conoscere. Su questo punto, che suscitò subito una critica del Rosmini [1], allogato qui tra i seguaci

[1] Vedi il " Preliminare alle Opere ideologiche " premesso al *N. Saggio* nell'ediz. di Torino (1851) e nella posteriore di Intra (1876).

della filosofia critica, il Bertini rimase fermo tutta la vita; e ne scrisse di proposito nel 1872 in un suo esame dei *Prolegomeni* di Kant, intitolato *Prolegomeni ad ogni passata e futura critica della ragione* [1]. Pel Bertini il kantismo fu sempre, e doveva essere, scetticismo. Circa la questione fondamentale della Critica, di saggiare le forze della ragione prima d'adoperarla nella conoscenza dell'oggetto, egli fu dell'avviso di Hegel, che cioè tale questione sia assurda. E nei *Prolegomeni* del 1872 se ne rimette esplicitamente a lui citando la celebre pagina dell' Introduzione generale all' *Enciclopedia* (§ 10), dove il proposito della Critica è paragonato a quello dello scolastico che voleva imparare il nuoto senza entrare nell'acqua [2].

22. Il principio della filosofia è lo scetticismo sul valore della vita, e quindi il bisogno di ristaurare la fede perduta; bisogno non appagabile nè colla vita meramente attiva, che presuppone una fede, nè colla vita passiva del misticismo o dell' epicureismo, che sono essi stessi turbati dal dubbio; ma soltanto con la filosofia. La quale non può essere filosofia della vita, se non è filosofia generale, o ontologia, perchè la vita umana è fondata sull' intelligenza, e questa si riferisce alla verità universale. Quando cominciamo a riflettere e a dubitare, noi troviamo a base della nostra vita alcuni principii già formati " senza saper come, nè quando ": una serie di giudizi, che già ci sembrano tanto naturali ed evidenti, da riescirci impossibile il negar loro credenza sul serio ed in pratica. Questi giudizi sono le ve-

---

[1] Nella *Filos. d. scuole ital.*, vol. VI, pp. 89-112, 193-213.

[2] " Supponiamo ", dice il Bertini con un altro calzante paragone, " che io avessi qualche dubbio sulla giustezza della mia vista; supponiamo ancora che io affisassi in uno specchio l' immagine de' miei occhi, per vedere se essi siano e no conformati secondo i teoremi dell'ottica; potrei io prestar fede alla testimonianza che essi mi rendessero in proprio favore? Se io sospetto che essi mi falsifichino gli oggetti, non dovrò io sospettare egualmente che essi mi falsifichino la propria immagine nello specchio? ": *Idea*, I, 22.

rità ingenite nella mente del filosofo, quando comincia a filosofare, di cui il Bertini ci ha parlato nella citata Prolusione. Si riferiscono all' Io, al mondo esterno, e a Dio: e sono, com'è facile vedere, tutto il contenuto del sapere immediato, che Jacobi faceva derivare dalla ragione (per il sovrasensibile) e dalla percezione (per il sensibile); ossia: l'esistenza dell' Io e la sua relazione col corpo; i cangiamenti dell' Io nel tempo, e la sua essenziale indipendenza dagli stati diversi; la finitezza dell' Io; la volontà quale facoltà che ha l' Io di mutare in parte il proprio essere; il dovere; la sostanzialità e la libertà dell'Io. Poi: la esistenza del mondo esterno nel tempo e nello spazio, e in forme diverse; costanza dell'operare di questo mondo esterno; accidentalità dell' Io e del mondo, esistenti nel tempo e in forza d' un atto della volontà onnipotente dell' Essere necessario ed eterno. Infine, esistenza d'un Dio necessario eterno, vivente, perfettissimo ecc.; creazione; onniscienza divina, libertà umana e fine provvidenziale del mondo; Dio non autore del male, ma giusto riparatore. — La filosofia deve dimostrare la verità di tutti questi principii, e si divide in ontologia, gnoseologia e aretologia. L' ontologia è fondamento alle altre due parti. Del suo oggetto bisogna dire che *essentia involvit existentiam;* non si può pensare se non come reale. È impossibile, infatti, che non esista una realtà qualunque, qualche cosa; poichè la stessa negazione o il dubbio sarebbero già qualche cosa. Che se lo scettico volesse ritenere questo qualche cosa per apparenza, e rinchiudersi nello scetticismo, nè anche ciò gli gioverebbe; perchè la stessa apparenza illusoria e la stessa verità falsificata dall' umano intendere (secondo che s'intende quest'idealismo in un modo o in un altro) " sono pur sempre qualche cosa esistente in modo oggettivo ed assoluto ". Questo è il punto evidente e inconcusso, da cui bisogna prender le mosse: ossia, com'ognun vede, l' unità di pensiero e di essere, da cui prende le mosse Cartesio. Non saprei dire se per effetto della lettura del-

l'*Enciclopedia* hegeliana: certo, ritornando al problema additato da Hegel a proposito della filosofia del sapere immediato, pare che il Bertini tenga presente l'osservazione dello stesso Hegel, che cioè il principio di questo sapere immediato è una forma popolare *(unphilosophische Weise)* del principio cartesiano.

23. Ma, dato questo principio, come si procede? Il qualche cosa è il puro indeterminato. Ora " la meditazione ", dice il Bertini, " sopra un solo concetto, anche complesso, non può esser altro che una sterile analisi del medesimo "[1]. Egli sente dunque che la logica dell'identità non giova alla costruzione d'un sapere rigoroso, che nulla presupponga e che pure dee procedere dall' assoluto indeterminato all' assoluta determinazione.

Questo è uno dei problemi su cui più s' affaticò quell' intelligenza sottile; ma non giunse mai a trovarne altra soluzione da quella già addotta nell'opera del 1850; che non è poi una vera soluzione. Ebbe innanzi la soluzione hegeliana, e non ne fu soddisfatto. Nel dicembre 1873, a proposito d'un libro di Augusto Conti, trattò *Di una questione preliminare ad ogni filosofare*[2]: la questione fondamentale dell'ontologia. E in questo scritto degli ultimi anni si manifesta in tutto il suo significato quell'oscillazione, che ho detto, tra la filosofia della credenza e la filosofia schiettamente razionale. La filosofia (egli dice in quest'articolo, frutto di una meditazione più che ventenne) è travagliata da un grave dissidio; essendo scienza prima, ella non deve presupporre nulla; essendo scienza, deve intanto presupporre l'oggetto suo. Come conciliare quest'antinomia? La filosofia dommatica tedesca dopo Kant non ha voluto presupporre niente,

[1] *Idea*, I, 25.
[2] *Fil. sc. ital.*, VIII, 297-318.

e ha filosofato sul fondamento dell'infinitesimo metafisico; ossia da un infinitesimo di realtà metafisica ha preteso ricavare tutta questa realtà. V'è riuscita? " La storia risponde di no, e la ragione avrebbe potuto a priori riconoscere l'impossibilità dell'assunto. Noi non siamo in possesso del vero e vivo principio della realtà: ogni principio che si propone come tale non è più che un'astrazione, un frammento muto ed insignificante. Lambiccarsi il cervello a ricavarne il concetto del mondo reale è impresa tanto vana quanto quella di un pittore, il quale da una ciocca di capelli, o dal solo nome di una persona che non ha mai visto, volesse formarsi nella mente un'immagine di quella persona, che lo mettesse in grado di dipingerne il ritratto ". La verità è che una deduzione questi filosofi intanto hanno potuto farla, in quanto conservavano di fatto una notizia del mondo che deducevano " più o meno arbitrariamente ".

Questa critica dell'hegelismo ci fa ritornare, ancora nel 1873, a Jacobi. Anzi è la logica contro di cui ha battagliato Jacobi questa per cui il principio è un'astrazione, un frammento muto insignificante: nella logica dell'identità il frammento è uguale al frammento, e non se ne può cavare altro che il frammento; e l'astratto è l'astratto e non può produrre il concreto, perchè non lo contiene, e non è il principio vero e vivo della realtà. Hegel invece invocava una logica nuova, per cui il frammento non è solo frammento, ma è anche organismo, e il principio è vivo, irrequieto, e si muove, e in se stesso trova una ragione logica per negare se stesso. Criticare quindi Hegel con un principio superato da Hegel, è un errore; e se il Bertini vi incorre, è segno che a lui sfugge tutta la novità del principio dialettico onde la filosofia hegeliana s'argomenta di dedurre tutte le determinazioni dall'indeterminato assoluto.

24. Il Bertini, per altro, non approva nè anche la posizione di coloro che badano al carattere di scienza della filosofia, e stimano quindi aver essa da presupporre l'og-

getto. " In una via affatto diversa entrarono altri filosofi [accenna appunto alla filosofia del sentimento di Jacobi o all' ultima forma del sistema di Schelling], nelle cui menti prevaleva soprattutto il pensiero che la filosofia è scienza... e non deve cominciare colla negazione o colla revoca in dubbio di quei principii, di quelle credenze, le quali, *ipsa dictante natura*, secondo la frase di Vico, si formano spontaneamente nell' animo dell' uomo, in quanto è ragionevole [della ragione di Jacobi] ". — Questa, secondo il Bertini, non è scienza prima; non è valida contro lo scetticismo.

25. Dunque, nè Jacobi nè Hegel. La soluzione del Bertini nel '73 è quella stessa che il Bertini aveva messa innanzi nella *a Filosofia della vita* [1]. Non vedeva altra via possibile. Ed è bene sentire come si esprime nel 1873, poichè frettolosamente è stato detto che, dopo la critica di A. Franchi [2], l'autore avesse abbandonate le dottrine della *Filosofia della vita*, laddove il Bertini rimase sempre fermo alla parte sostanziale del pensiero espresso in quell'opera [3]:

> I dettami del senso comune, le credenze religiose, alcuni anche dei principii di ragione, e tutte insomma quelle persuasioni che gli Stoici chiamavano comuni notizie (κοινὰς ἐννοίας), le quali sono formate per impulso di natura o per forza di educazione nell'animo del filosofante, in quel periodo

---

[1] L' A. stesso dice : " L'unica via a comporre codesto dissidio mi parve sempre... " (p. 316). Cfr. la *Introduzione ad un corso di filosofia*, in *Opere varie*, p. 61 e sgg.

[2] Cfr. sopra pp. 47 e ss.

[3] Lo dice p. es, il FIORENTINO *(Filos. contemp.*, pag. 37), il quale non pare del resto che avesse letto la prima opera del Bertini ; e non è giusto nè anche il suo giudizio sul saggio storico del Bertini (pp. 66-7) su *La filosofia greca prima di Socrate*, in cui il Bertini, nel 1869, rifece il secondo volume della *Filosofia della vita*. Non si può giudicare questo saggio alla stregua della storia dello Zeller, a cui il Fiorentino lo paragona. Nè mi sembra interamente esatto quel che dice il CANTONI *(Fil. sc. it.*, XVII, 338 e *passim;* cfr. CANTONI, *Storia comp. d. filosofia*, p. 497) intorno all'evoluzione del pensiero del Bertini dopo il 1850. Cfr. anche CREDARO, in *O. c.*, p. 358, che riflette il giudizio del Cantoni.

della sua vita cogitativa che precedette il momento in cui egli si elevò al concetto e alla risoluzione di una vita puramente filosofica, sono state bensì le condizioni materiali necessarie affinchè egli potesse giungere a quel momento (poichè ogni grado inferiore della vita cogitativa, come d'ogni altra vita, è condizione materiale dei gradi superiori), ma non sono le premesse logiche di quella scienza a cui egli aspira. Egli deve considerarle come opinioni la cui esistenza nelle menti umane è un fatto che la filosofia deve spiegare, e non già come verità che il filosofante debba ricevere ed affermar come tali, fin dal principio della sua speculazione [1].

26. Questa dottrina è professata nella *Filosofia della vita;* anzi ne è il fondamento, e ne determina il carattere generale. Le condizioni materiali sono nel filosofare del Bertini quello che per Jacobi è il contenuto dell'intuito che fa ragionevole l'uomo. Ma il Bertini, s'è visto, non ammette una verità immediata; concepisce la verità come armonia dell'intuito e della riflessione, e però come mediazione della ragione. Non bisogna lasciarsi ingannare dalla terminologia, che indurrebbe a vedere nel Bertini un ripetitore del Gioberti. Una parentela tra i due pensatori è innegabile; ma indiretta, in quanto il Gioberti da sè e il Bertini attraverso il Jacobi si riannodano al Malebranche. L'intuito e la rivelazione, di cui parla il Bertini nella *Filosofia della vita,* sono tutt'altra cosa che l'intuito e la rivelazione dell'*Introduzione allo studio della filosofia.* Quando il Bertini dice che la rivelazione " è una delle più indispensabili condizioni materiali della filosofia, in quanto che l'uomo non potrebbe filosofare senza la favella, e senza una precedente educazione religiosa e intellettuale, la quale presuppone la società e la rivelazione ", non ripete la dottrina del Gioberti sulla rivelazione, che è la parola o l'elemento sensibile per cui la mente umana può determinare l'intuito primitivo dell'Essere puramente indeterminato, — dottrina in cui Gioberti contamina il rosminianismo con una teoria del Bonald [2]; — perchè la rivelazione pel Gioberti è altra cosa

[1] *O. c.*, p. 317.

[2] Cfr. il mio *Rosmini e Gioberti,* Pisa, Nistri, 1898, pp. 260-264.

dall'intuito: è la mediazione, diciamo così, rispetto all'immediato; laddove pel Bertini la rivelazione è lo stesso intuito, lo stesso immediato che bisogna mediare. Il contenuto dell'intuito giobertiano è il principio logico dello spirito; il contenuto dell'intuito del Bertini è, come ora vedremo meglio, il principio fenomenologico, anzi il presupposto della filosofia; nel linguaggio stesso del Bertini, ne è la semplice condizione materiale. La quale perciò non riconosce per vera nessuna verità rivelata, se non dopo averla dedotta da quel principio inconcusso, che è il vero principio logico. Nella filosofia del Gioberti l'ontologia è l'analisi che la riflessione fa dal contenuto dell'intuito. Nella filosofia del Bertini l'ontologia è una costruzione meramente razionale. Fin dalla *Filosofia della vita* il Bertini è un assoluto razionalista. I dommi della rivelazione li accetta in quanto li riconosce veri, riconoscendone la convenienza colle verità che già si posseggono (e che sono via via quelli che la ragione può dimostrare anche verso lo scettico); e " questo riconoscimento non può essere il primo, ma deve essere l'ultimo momento della filosofia "[1]. Ciò che rinverga precisamente con la tesi hegeliana che il contenuto della religione e della filosofia è identico, e che è diversa soltanto la forma, rappresentativa nella prima, speculativa nella seconda.

27. L'assunto, almeno, del filosofare del Bertini è di non ammettere nulla d'immediato. E però s'è detto che egli, movendo da Jacobi, si diparte da lui. L'immediato sapere del filosofo tedesco diventa per l'italiano la semplice condizione materiale dell'attività speculativa; diventa cioè, come aveva suggerito Hegel, la posizione del problema che la filosofia deve risolvere: l'immediato che si ha da mediare, e che, in quanto immediato, è al di qua della filosofia, e non ha valore per questa. Il Bertini crede di ricorrere a

[1] *Idea*, I, 233.

un metodo diverso da quello dell' idealismo assoluto; ma in realtà tenta anch'egli una deduzione dall'infinitesimo metafisico, che deve render ragione di tutto il contenuto della coscienza, e della coscienza stessa: di Dio, della natura e dell'uomo. La sua accurata distinzione del principio logico, e quindi del procedimento logico (che è il procedimento della filosofia), dalle condizioni materiali della filosofia, che devono anch'esse essere il risultato logico, — come sono il presupposto storico, — della filosofia, è la prova del carattere puramente deduttivo e costruttivo della sua filosofia, che crea l'oggetto suo. Lo crea; perchè il presupposto materiale non fa parte della filosofia, bensì della coscienza particolare del filosofo che mercè tale presupposto s'è sollevato al punto di vista, dal quale è possibile scorgere il procedimento intrinseco del sapere assoluto. È un errore del Bertini credere che l'idealismo assoluto non presupponga come condizione puramente materiale una certa coscienza prefilosofica, e propriamente religiosa [1]. Ma ciò importa poco: suo merito incontestabile è aver conquistato una posizione speculativa che sorpassa di gran tratto il fenomenismo, il criticismo e ogni altra forma di idealismo soggettivo, arrivando a intendere, sotto l'ispirazione jacobiana,

---

[1] Il Bertini, per chiarire il rapporto tra le condizioni materiali e i principii logici della filosofia ricorre, nella *Filosofia della vita* (I, 238-9), a questo esempio: " Supponiamo che io dubiti dell'esistenza dei corpi, e che consideri le loro apparenze come mere illusioni soggettive simili a quelle che si hanno nel sogno o nel delirio. In tale stato mi capita fra le mani un libro nel quale trovo una dimostrazione rigorosa e soddisfacente dell'esistenza dei corpi (supponendo, per un momento, che una tale dimostrazione sia possibile). Quelle pagine, quei caratteri sono per me nient'altro che illusione; ma se a questa illusione io tengo dietro, se mi addentro nella lettura di quel libro, se sèguito l'autore fino al termine della sua dimostrazione, il cui valore non dipende nè punto nè poco dalla realtà del libro in cui trovasi scritta; giunto che io ne sia al fine, i corpi esterni, ed il libro stesso che ho fra le mani si saranno per me trasformati in altrettanti oggetti reali ".— Altrettanto può ripetere ogni filosofia positiva.

quell' unità del pensiero e dell' essere, che rende possibile una costruzione logica del reale, avente per corollario, e non per condizione, il concetto della veracità e della reale potenza del conoscere.

28. Il difficile sta nel costruire questo reale a rigor di logica. Il punto di partenza è, come abbiam visto, il concetto del qualche cosa, che è concetto reale, dice il Bertini, perchè implica la realtà del proprio oggetto. Ma come si feconda questa verità? — Qui dovrebbe venire la soluzione originale del Bertini. La meditazione dello stesso concetto reale, s'è già detto, non può darci se non una sterile analisi del medesimo. Si ricorre perciò a un altro concetto; e poichè il solo concetto reale finora ammesso è quello da cui si parte, quest' altro concetto non potrà essere che mentale, ossia tale che la sua esistenza nella mente non importi l' esistenza dell' oggetto corrispondente. La riflessione filosofica consiste infatti " nel paragonare concetti con concetti, oppure con cose reali, per iscoprire se un dato concetto ne contenga un altro, se una data cosa realizzi in sè un dato concetto "[1]. Il concetto mentale che lo scettico non può rifiutarsi di paragonare al concetto indeterminato di reale, è il concetto di non-essere, che egli non può non possedere, " poichè senza di esso non avrebbe neppur potuto dubitare "; il dubitare importando una perplessità tra l' affermazione e la negazione, e questa presupponendo il concetto del non essere, ossia del limite. Dal paragone del reale col limite nasce la questione, se la realtà sia finita o infinita. La realtà potrebbe esser finita rispetto all' esistenza e rispetto all' essenza. E come l' esistenza è durata in atto, la sua limitazione sarebbe temporaneità. La limitazione dell'essenza può essere finitudine, non avere un'entità assoluta, non essere tutto quello che si può essere; e imperfezione, non attuare interamente

[1] *Idea*, I, 26.

la propria essenza. E il Bertini quindi dimostra, che tutto il reale non si può concepire finito, nè rispetto all'esistenza, nè, in alcun modo, rispetto all'essenza. Non è possibile concepire tutta la realtà come temporanea, perchè il temporaneo presuppone un ente eterno; nè è possibile concepirla tutta come finita (di entità limitata), perchè il finito è una limitazione dell' infinito, e l' idea del finito presuppone l' idea dell' infinito. Questa idea è reale, e non semplicemente mentale, perchè è un' idea la cui essenza inchiude l'esistenza. La qual cosa il Bertini dimostra riferendosi a una teoria del conoscere, a cui pure tenne fermo sempre, siccome dimostra un articolo pubblicato nel 1871: *Della conoscenza umana*. Ed è la dottrina realistica, che era propugnata dal Jacobi, come già dal Reid, e in Italia fu pure sostenuta dal Galluppi, e quindi anche dal Gioberti. " La conoscenza ", dice il Bertini, " non è in alcun modo riducibile nè al genere di azione, nè a quello di passione ". Ossia, nè puro oggettivismo, nè puro soggettivismo. Non c'è ponte di passo tra il soggetto o l'oggetto, disse il Galluppi, se si separa l'uno dall'altro. " Essa costituisce un terzo genere di relazione fra gli esseri, il quale non si può ridurre ad alcun genere superiore, e di cui la più chiara espressione che darsi possa consiste nel dire che il conoscere è un vedere, un intuire l'essere delle cose "[1]. E nel 1871 conchiuderà: " Escluso l'empirismo, come quello che s' affatica indarno a cavar la luce dalle tenebre; escluso l'apriorismo, come quello che ad una facoltà, la cui funzione non è, nè può esser altro che vedere il visibile, vorrebbe affidare quella di rendere a se stessa visibili le cose, prima di vederle; non rimane altra via che riconoscere la percezione e la conoscenza come un fatto primitivo e inesplicabile "[2]. Questa teoria della percezione immediata del reale è un altro elemento jacobiano, che

[1] *Idea*, I, 37-8. Cfr. I, 55 e sgg.
[2] *Fil. sc. ital.*, IV, 159.

il Bertini non abbandonò mai. A questa teoria egli, come il Jacobi, ricorre sia per stabilire l'esistenza del finito (del relativamente vero di Jacobi), sia per stabilire l'esistenza dell'infinito (dell'assolutamente vero di Jacobi). " Se il conoscere è un immediato vedere, scevro da ogni passione ed azione del veggente, ne segue che il pensiero o la conoscenza dell'infinito non può esser altro che l'immediata vista dell'infinito. Rispondendo adunque alla questione, diciamo che il pensiero dell'infinito importa l'esistenza dell'infinito stesso, poichè non si può vedere ciò che non è "[1]. In altri termini: l'infinito esiste perchè si vede, e il vedere è la più certa rivelazione dell'essere: quello appunto che aveva detto Jacobi. Tutto ciò che il Bertini aggiunge, conferma l'immediatezza dell'intuito, a cui si riduce questa pretesa deduzione dell'infinito. *Videtur, ergo est.* Egli vi ritorna a più riprese; segno che egli stesso non è soddisfatto di questa specie di deduzione offerta allo scettico; ma tutto finisce nell'argomento dell'intuito. " Quando la vita intellettuale non fosse altro che una torbida vicenda di sogni, sarebbe pur sempre un fatto innegabile che l'infinito si affaccia alla mente in mezzo a que' sogni, e la mente, in quanto il vede per immediato intuito, ha un lucido intervallo, ed è svegliatissima, affatto sciolta da ogni illusione, e aperta alla verità "[2].

29. Una volta stabilita la conoscenza oggettiva, e quindi la realtà dell'infinito, il Bertini passa a determinarne gli attributi. L'Ente infinito è eterno, perchè, essendo tutto quello che si può essere, è tutto atto e puro atto: non ha un'essenza distinta dall'esistenza, e quindi non si può concepire come esistente nel tempo. L'Ente infinito è perfetto, ossia è in sommo grado. Ma che è essere? Il Bertini — e qui si comincia a vedere chiaramente l'azione che sulla sua

[1] *Idea*, I, 38.
[2] *O. c.*, I, 50-51.

mente esercitò la filosofia di Leibniz, in luogo del quale, d' altronde, egli preferisce qui di citare, quando gli capiti, il Vico, che l'Ornato gli aveva insegnato a leggere ed apprezzare — risponde che " egli è evidente che ogni cosa è una forza o un sistema di forze, e che in tanto è, in quanto agisce e vive, talchè essere e vivere sono un medesimo, e il sommo dell'essere sta nel sommo della vita ". La vita è " attività originaria ed intima a ciascun essere, in grazia della quale l'essere è ciò che è, e fa quello che fa "[1]. Quest'attività ha vari gradi, che sono i vari gradi della vita. L'infimo è quello dell' attività " in forza di cui un essere necessariamente e inconsapevolmente è ciò che è, e fa ciò che fa, essendo la sua operazione una necessaria conseguenza ed esplicazione del suo essere ": p. e. l' attività per cui ogni corpo si stende nello spazio ed è impenetrabile. Il secondo grado è quello dell' attività che è percepita (appercepita, avrebbe detto Leibniz) dallo stesso essere che l' esercita, e che l'esercita perchè la percepisce e l' appetisce[2]. La percezione dell' attività spontanea, ossia dell'attività di secondo grado, è proprio l'appercezione leibniziana, o coscienza; perchè l' autore la dice " percezione che l' agente ha di se stesso ". Di quest' attività spontanea poi si devono distinguere altrettanti gradi, quanti sono i possibili gradi di percezione; e l'Ente infinito dovrà possedere in sommo grado la percezione del proprio essere. Anche il Bertini ammette, come il Leibniz, sensazioni o percezioni inavvertite, nelle quali non è attiva tutta l'anima; distinguendole dalle percezioni, in cui " tutta l' anima è desta e attivissima, talchè può dirsi che l'anima è tutta in quell' atto, e quell' atto è tutta l'anima ". Chiama senso la facoltà di percepire soltanto qualche azione particolare delle cose, e intelligenza la facoltà di percepire le cose in se stesse, fuori dello spazio e del tempo.

[1] I, 54.
[2] Cfr. LEIBNIZ, *Monadologie*, § 15.

L'intelligenza, come per Leibniz e non per Kant, è la perfezione del senso; e l'intelligenza assoluta è la perfezione dell'intelligenza limitata; il cui limite, parimenti come per Leibniz, è implicazione, ma " non assoluta privazione d'una parte della verità ": una formula algebrica non sviluppata.

30. Il supremo grado dell'attività dell'Ente infinito sarà dunque il grado supremo dell'intelligenza. Ma in che altro questa somma intelligenza può consistere fuor che nell'intendimento di tutto l'intelligibile? Ma tutto l'intelligibile è lo stesso Infinito: dunque, il sommo grado dell'essere dell'Ente infinito equivale all'assoluta intelligenza ch'egli ha di se stesso.

L'Ente infinito che conosce se stesso è attivo secondo questa conoscenza. Non può volere se non se medesimo; e questo è il suo amore, la sua santità, la sua divina bontà. E come in ogni amore bisogna distinguere due elementi o momenti, l'uno attivo e l'altro passivo, l'uno che è principio dell'azione che conduce all'oggetto amato, ed è principio della virtù, l'altro che raccoglie dalla fruizione dell'oggetto il piacere che ad esso traeva, ed è il principio della beatitudine; nell'eterno amore dell'Ente infinito è insieme suprema bontà e suprema beatitudine. Questa piena conoscenza di sè e questo pieno amore di sè sono i due attributi fondamentali di Dio. Dio è l'essere infinito che conosce e pone sè, e si bea quindi di sè.

31. Qui però la speculazione del Bertini incontra un grave intoppo: e il tentativo di superarlo fatto nella *Filosofia della vita* non contentò più tardi lo stesso autore. Ed esso infatti è insuperabile se non si pone mano a quell'arma della nuova logica dialettica, in cui il Bertini non ebbe fede.

Come può Dio conoscere e porre se stesso, se Dio è assoluta semplicità e identità con se stesso? È il problema massimo della filosofia, quello della sostanza *causa*

sui. Ecco come il Bertini si propone questa " grave obbiezione ":

Se tutto l' essere e la vita dell' infinito consiste nella conoscenza e nell'amore di se stesso, ne segue che egli, conoscendo ed amando se stesso, cioè il proprio essere e la propria vita, non conosce e non ama altro che la propria conoscenza e il proprio amore. Nella sua conoscenza adunque e nel suo amore l'atto del conoscere è assolutamente identico coll' oggetto conosciuto, e l' atto dell' amare è assolutamente identico coll' oggetto amato. Perciò la sua conoscenza e il suo amore sono affatto privi di oggetto, epperciò as urdi e impossibili.

E poichè questi atti, che poi sono uno e medesimo atto, sono la vita di Dio, Dio, egli medesimo, sarebbe un assurdo, un nulla. È secondo il Bertini lo stesso problema dell'*Eutifrone:* il santo è amato dagli dei perchè santo, o è santo perchè amato dagli dei? La santità è causa od effetto dell' amore divino? Come concepire in Dio la dualità che presuppone, e l'amore che crea la santità e la santità che crea l'amore? E, non intesa la possibilità dell'amore e della santità di Dio, ogni virtù umana, che dovrebbe far partecipare l'uomo alla natura divina, non perde ogni pregio e ogni forza obbligatoria?

Quali vie ci si offrono " per iscampare da queste orribili conseguenze "? Nella *Filosofia della vita* il Bertini vede tre vie: il panteismo, il teismo antropomorfico e il teismo mistico. Pel panteismo la difficoltà è superata facendo oggetto dell' attività divina l' universo. Pel teismo antropomorfico la difficoltà sarebbe anche superata, considerando Dio, non già come atto puro, in cui reale e ideale, sostanza e modo s' identificano, bensì come " sostanza, soggetto delle sue operazioni, cioè degli atti con cui esso conosce, ama e benefica gli esseri da lui distinti... ; niente più che l' Io umano sceverato dai limiti e dalle imperfezioni che l'offuscano ". Insomma, un Dio senza creazione. Ma entrambi questi sistemi paiono al Bertini inaccettabili. Quanto all'antropomorfismo, dice in modo alquanto sbrigativo il nostro filosofo, " egli è chiaro che questa dottrina non

si può ammettere, perchè arbitraria e ripugnante al concetto dell'Assoluto quale l'abbiamo delineato ". Rimane a scegliere tra il panteismo e il teismo mistico; e convien prima esaminare il panteismo, perchè esso, a differenza del teismo mistico, " si dà per pienamente comprensibile, che esclude da sè ogni mistero; anzi venne escogitato per evitare il mistero ". Nella *Filosofia della vita* il Bertini finisce, per disperazione, nel teismo mistico, pur riconoscendo che il concetto della vita divina, a cui esso s'arresta, sia incomprensibile. Per disperazione, in mancanza di meglio. Esamina tutte le possibili forme del panteismo, e le trova tutte inammissibili, perchè inconciliabili col vero concetto dell'infinito. Il panteismo materialistico ripone l'assoluto nella materia primitiva del diventare, la quale da principio è nulla, e col tempo diviene ogni cosa. Il panteismo spinoziano considera l'infinito come sostanza una e immutabile nel tempo e nello spazio infinito, della quale tutti i finiti sono modi transitorii e apparenti. Una terza specie di panteismo, che si potrebbe dire animistico, fa dell'infinito l'anima del mondo, ponendo tra l'infinito e il finito la stessa relazione che tra la forza semplice e il moto. Infine, il panteismo logico di Hegel sostituisce all'anima del mondo la mente pura, in cui soggetto e oggetto sono identici: idea assoluta, che si estrinseca e oggettiva nella natura, e acquista la consapevolezza di sè nello spirito.

Ora nel panteismo materialistico il concetto della mera esistenza indeterminata, quale compete alla materia prima, è inadeguato al concetto dell'essere sommo, della somma vita dell'Infinito; nè questa somma vita (intelligenza assoluta e amore) può trovarsi nel diventare e nella mutabilità assoluta. Nel panteismo della sostanza contrasta col principio dell'unità divina il concetto della moltitudine indefinita dei modi, la cui totalità e unità, secondo il Bertini, non può essere reale, sì mentale ed astratta; contrasta col principio della somma beatitudine dell'Ente infinito quel divenire la sostanza tutte le cose, e però il suo trasformarsi in tanti

spiriti dolenti e infelici. Un modo infelice della sostanza contraddice alla beatitudine di questa, e la rende impossibile. Il panteismo animistico farebbe dell'assoluto, in quanto anima, qualche cosa di attivo e di passivo insieme, e la passività non si concilia con l'infinitudine; farebbe del mondo una parte integrante dell'assoluto, e anche il mondo, perciò, infinito, necessario, assoluto; ciò che è impossibile, perchè una somma di cose finite non può dar l'infinito. Nel panteismo hegeliano, oltre a ciò, abbiamo un'idea in sè, ossia un pensiero senza soggetto e senza oggetto, cioè " una contraddizione e un nulla ". Nè in essa consiste, secondo Hegel, il sommo dell'essere; perchè a questo si perviene quando l'idea, fattasi mondo, alla fine del suo processo, diventa consapevole di sè, e si fa così mondo unificato e pensantesi. Dio qui non è, ma diviene; non è atto, ma si attua; come la sostanza di Spinoza, partecipa a tutte le imperfezioni, a tutti i mali, a tutti i dolori del mondo.

Che se tutte le assurdità delle varie forme del panteismo non sono vere, ma apparenti, e dovute alla limitazione della ragione, il panteismo ha anch'esso i suoi misteri, e quindi non ha nessuna ragione per prevalere sul teismo mistico, che, " malgrado le oscurità e i misteri che lo adombrano ", s'accorda pienamente col concetto dell'Infinito che è stato elaborato dal Bertini. Questo teismo, com'è agevole intendere, consiste nell'ammettere in Dio " una pluralità e società di persone, nella cui reciproca conoscenza ed amore consisterebbe la sapienza, la santità assoluta di Dio ". Il panteismo ha ragione di non volere un Dio astratto, solitario, infecondo e privo di vita; ma l'Assoluto non si esplica, non si moltiplica, non si personifica nel mondo; anzi " è ab eterno esplicato, moltiplicato e personificato in se stesso, è in se stesso un mondo perfetto, di cui il nostro mondo non è che una lontana imitazione ".

32. Non mette conto dimostrare la debolezza di questa deduzione del teismo. Giova piuttosto notare il carattere

agnostico della conclusione schiettamente platonica, a cui il Bertini è pervenuto in questa questione fondamentale. Jacobi aveva detto che di Dio noi abbiamo un sapere ignorante *(ein nicht wissendes Wissen);* e il Bertini, volendo intendere, e giungere a un *wissendes Wissen,* finisce nel mistero: a un mistero reso necessario anche per lui dalla critica del panteismo; un mistero, anche per lui, come già per l'Ornato e per Jacobi, presupponente un κόσμος τέλειος assolutamente trascendente alla maniera di Platone. Jacobi è ancora il punto d'arrivo, e non soltanto il punto di partenza del suo filosofare.

Ma perchè Dio è incomprensibile? Il perchè il Bertini non lo dice; ma è noto: l'incomprensibilità deriva dal non poter conciliare l'unità con la pluralità in Dio stesso. Il nodo, insomma, non è sciolto, ma tagliato. Per intendere l'attività di Dio occorre la differenza; ma Dio è uno, semplice, se stesso. Dunque? Dunque, ammettiamo la differenza; ecco il mistero, ed ecco quel credere che non può diventar sapere. Il Bertini deve sentire, già fin dal 1850, l'irrazionalità della conclusione; ma, non potendo abbracciare il panteismo, abbraccia l'irrazionale, tenendolo per razionale almeno negativamente, ossia perchè razionale è la confutazione delle diverse soluzioni che altrimenti bisognerebbe accettare. Non era questo l'*Unwissen* del Jacobi?

33. L'idea dell'Essere, impotente a produrre da sè il concetto della sua stessa attività, s'intende che nella filosofia del Bertini non può esser feconda del concetto del finito. E poichè l'Infinito non si può intendere senza la sua relazione col finito, tutto il concetto dell'Infinito resta avvolto nel mistero del sapere ignorante. L'ontologia è la scienza di Dio e delle sue opere, dice il Bertini (I, 82); e " non si può aver compiuto il concetto dell'Ente, se non si sa se egli possa o no produrre sostanze, e se realmente ne produca. Ora questa notizia non si può ricavare dalla contemplazione dell'Ente in sè ".

Conosciamo già il metodo delle condizioni materiali che conducono la mente ai principii logici. Il finito non si deduce dall'Infinito; ma è dato dall'esperienza, e da questa s'induce poi la sua relazione coll'infinito. Occorre dunque prima di tutto stabilire che il finito esiste. Ma che il finito esista è attestato dalla coscienza; che se i singoli fossero mere apparenze, sarebbero finiti in doppio modo; in quanto il loro essere sarebbe limitato all'apparenza, non essendo realtà, e in quanto l'apparire di un'apparenza sarebbe distinto dall'apparire dell'altra. E quando tutto questo complesso d'apparenze non avesse realtà oggettiva fuori dell'Io, e tutto si riducesse all'Io, per questo si ripeterebbe il medesimo dilemma: o è reale, o è un'apparenza, e in ogni caso è un essere finito: finito, perchè pensante imperfettamente l'Infinito.

Ma se c'è un essere finito, che, come tale, non può identificarsi con l'Infinito, esso non potrà essere indipendente da questo: giacchè in tal caso, o l'Infinito non lo conoscerebbe, e non sarebbe infinitamente intelligente; o ne riceverebbe la conoscenza dal di fuori, e così riceverebbe dal di fuori una perfezione: conseguenze entrambe assurde. Ma, se il finito dipende dall'Infinito, e questa dipendenza è piena ed assoluta, l'Infinito produce il finito: lo crea. Il fine di questa creazione, non potendo essere un bene per l'Infinito, la cui bontà non è suscettibile d'aumento, dev'essere il bene dell'essere creato, ossia la sua partecipazione all'Infinito per via di conoscenza e di amore. E se l'Io partecipa in qualche grado della verità dell'Infinito, non è illusorio, come s'è pure ammesso, ma reale e verace.

34. Tralasciando di esporre le laboriose discussioni, onde il Bertini si sforza di confermare questa dimostrazione a posteriori dell'attività creativa di Dio, è ovvio domandare: data per innegabile l'esistenza del finito, e per necessaria la conoscenza che l'Infinito quindi dee avere del finito, e per necessaria conseguentemente anche la creazione, come

si può dire che Dio sia già tutto esplicato e perfetto nella molteplicità trascendente delle sue persone? Come si può dire che " l'infinito basta a se stesso? ".

Il Bertini sente le gravissime difficoltà di questa posizione, e dice chiaro che, se ci fosse modo di negare il finito, bisognerebbe chiudersi nel puro concetto dell' Infinito in sè. E contro la dimostrazione a priori della creazione (Dio è perfetto, la produzione è una perfezione, la produzione delle sostanze è una maggiore perfezione; dunque, Dio possiede la potenza creativa; ma l'atto è la perfezione della potenza; dunque Dio crea) protesta che tale dimostrazione, benchè analoga alla deduzione da lui fatta degli attributi dell'intelligenza e dell'amore, e quantunque apparentemente rigorosa, è falsa, o almeno dubbia ne' suoi principii. " E se la produzione delle sostanze fosse un assurdo, un impossibile?... Converrebbe provar prima che la produzione delle sostanze è possibile; or questa possibilità non si può provare a priori ". Questa affermazione è preziosa, e rivela il tormento dello spirito del Bertini: se Cartesio non avesse reso impossibile con l' argomentazione, a cui quella già esposta del Bertini si riduce, il dubbio dello scettico sull'essere del pensiero, se fosse possibile dubitare di ogni finito, dovremmo chiuderci, e sarebbe il meglio, nella pura sfera trascendente dell' Infinito. Ma il finito c'è: dunque, l'Infinito l'ha creato; e poichè l' Infinito basta a se stesso, bisogna pur che l'abbia creato e lo crei liberamente: " il finito non ha in sè alcuna necessità di esistere, e perciò esso esiste in virtù di un atto libero dell'Infinito ". Questo, confessa il Bertini, è " tutto quello che si può dir di più chiaro su questo punto ". Ed è in verità molto poco. E l' autore lo sa; infatti si ferma a lungo su questo punto: e lo tenta e ritenta da tutti i lati, risoluto di non smuoversi dal principio che " Dio, come ente infinito e beato, è immutabile, e non può ricevere alcun incremento di perfezione e di beatitudine. Egli non può adunque andar soggetto ad alcuna necessità di operare e di creare; egli non ha bisogno di creare il mondo

per diventar più Dio di quel che è ". Battendo e ribattendo su questo chiodo finisce per avvolgersi in un circolo vizioso là dove all'insistente domanda dell'avversario: potrebbe Dio non volere il mondo? — crede poter rispondere che questa domanda equivale a quest'altra: c'è qualche necessità che ponga in Dio questo volere? — e sentenziare: " che una tale necessità non vi sia, risulta chiaramente dalle cose finora discorse ", cioè dal concetto della libertà di Dio. Insomma: Dio è libero perchè potrebbe non creare; e potrebbe non creare perchè è libero.

35. Inoltre, spinto, forse, dalla lettura di qualche scritto dello Schelling della seconda maniera o d'alcuno de' suoi seguaci, e senza rifletterci abbastanza, va al di là del segno in questo concetto della libera creatività divina: e trasporta la libertà nel seno stesso dell'essenza dell'Infinito, dichiarando, per altro, il problema superiore all'intelligenza umana.

Iddio è, cioè pone se stesso, e pone il finito. L'uno e l'altro di questi atti è a noi incomprensibile, ma innegabile. In Dio tutto è liberissimo, anche la sua esistenza.... Dio esiste perchè vuole esistere, e l'esser egli contento della sua esistenza, come lo è certamente, poichè è beato, non riducesi già, come per l'Io, ad accettare, ed approvare la propria esistenza, e ad acconsentirvi; giacchè in Dio, l'accettare, l'approvare, l'acconsentire, il permettere è un fare efficacissimo. Si deve dunque ammettere un primo atto spontaneo, con cui Dio pone se stesso; ed in quest'atto ineffabile con cui Dio si pone, si pensa, si ama e si bea di se stesso, consiste la vita divina; ed un secondo atto, con cui Dio liberamente, e per pura bontà pone il finito. Questo secondo atto non è più incomprensibile del primo, e sono entrambi egualmente innegabili [1].

---

[1] *Idea*, I, 92-3. Di cotesta filosofia schellinghiana o pseudo-schellinghiana sostenuta da FEDERICO GIULIO STAHL nella sua *Storia della filos. del diritto* (trad. in ital. da PIETRO TORRE, prof. di diritto nell'Università di Genova, e annotata da R. CONFORTI, Torino, Favale, 1853) si rese debole eco in Italia Domenico Berti in alcune pagine della sua *Vita di G. Bruno* (1868; 2.ª ed. Torino, Paravia, 1889, pp. 340-345). Ma del Berti, le cui pubblicazioni furono di carattere puramente erudito, basterà questa menzione.

Il primo, anzi, è più incomprensibile del secondo: perchè il κόσμος τέλειος è stato una deduzione necessaria del concetto insuperabile dell' essere; e noi potremo pensare che potrebbe non essere il finito, ma non già che potrebbe anche non essere l' Infinito. – Il Bertini ci concede da sè che si tratta d'un atto incomprensibile; ma bisognerebbe anche dire che è un atto non necessario nella stessa filosofia del Bertini. La quale infatti ha una reale tendenza a vincere la trascendenza, a cui l'autore vorrebbe arrestarsi. Lasciando stare la libertà dell'esistere, la quale certamente bisogna conciliare con la deduzione a priori che il Bertini ci dà dell'esistenza di Dio, e però risolvere in una libertà razionale, ossia in una logica necessità; in quanto alla libertà del creare lo stesso Bertini, trascinato dall'assunto razionalistico del suo filosofare, ne dà esplicitamente tale determinazione, da compromettere gravemente il carattere mistico del suo teismo, anzi lo stesso teismo da lui contrapposto al panteismo.

La libertà di creare starebbe in ciò, che Dio crea non per alcuna necessità od esigenza della sua natura, ma per puro amore, ossia per un'attività che non è determinata da nessun bisogno, ed è quindi essenzialmente libera. Ma quest'amore è una perfezione, e trovasi pertanto necessariamente in Dio. Dunque, " egli è necessariamente libero ". Il che il Bertini ammette di buon grado. Ossia Dio non può non amare puramente, non può, in altri termini, non creare, come l'uomo veramente buono non può non fare l'azione buona. La creazione è libera; ma la libertà di Dio è necessaria: questa è la vera conclusione, benchè il Bertini le volti le spalle, appena l' ha formulata. Egli tuttavia enuncia questo giusto

Sulla filosofia dello Stahl, e sulle relazioni del Berti con essa si può vedere B. SPAVENTA, *Da Socrate a Hegel*, Bari, Laterza, 1905, pp. 212-245 e 85 e sgg. Sulla biografia e sugli scritti del Berti la *Commemorazione* di C. CANTONI negli *Atti della R. Acc. delle scienze di Torino*, vol. XXXIII, 1898.

concetto, che la libertà è autonomia, indipendenza da motivi estrinseci; che essa è perciò l'attività del bene; che non c'è libertà del male, e che " fare il male non è altro che abdicare la propria libertà, l'impero sopra se stesso, e mettere la propria energia al servizio di alcuna delle tendenze inferiori "[1].

36. La vera conchiusione, insomma, è diversa da quella che allo stesso Bertini pare; poichè, mentre vuol dimostrare che Dio poteva non creare, egli in fatto dimostra che, essendo Dio, non poteva non creare.

Ma è la creazione un fatto istantaneo e transitorio, o continuo e permanente? — Qui la risposta è chiara e netta, e ci dimostra in modo incontestabile la reale tendenza della mente del Bertini. Dio crea ab eterno, egli dice; " Dio non si è mutato di non creante in creante, non è passato dalla potenza all'atto, ma è eternamente nell'atto di creare, e con un medesimo atto egli produce, conserva e dirige alla sua destinazione il creato " (I, 102). L'atto creativo è eternamente immanente. Il che significa che il mondo è coeterno a Dio, e che la libertà di Dio rispetto al mondo non implica niente di accidentale, niente di non primitivo.

Resta, insomma, qualche cosa d'irresoluto e di oscuro, che accusa il dissidio tra il fine razionale del filosofare del Bertini e i suoi presupposti logici e religiosi. Il vero è che, posto il κόσμος τέλειος dell'Essere infinito, il Bertini sente la necessità di una dimostrazione del finito, e intanto non ha modo, coi mezzi di cui dispone, di ricavare questo da quello senza manomettere la natura di quello e incorrere nel panteismo abborrito.

---

[1] Vedi tutte le osservazioni intorno alla natura della libertà umana, fatta consistere nel " dominio universale della mente " (I, 139-146): dov'è detto bene, che " la libertà cresce in ragion diretta della moralità, ed inversa della peccabilità " (p. 143).

37. Questo è il punto critico della *Filosofia della vita*. Una volta abbozzato cotesto oscuro concetto della creazione, il Bertini procede oltre cercando di determinare a priori lo scopo della creazione, e quindi i caratteri universali degli esseri creati; poscia s' industria di indicare nella coscienza dell' essere finito i segni che realmente quei caratteri possibili dell' opera divina si riscontrino negli esseri finiti: e da quest' accordo tra l' idea a priori o contemplazione ontologica e l' esperienza conchiude la verità di ciò che apparisce nell'esperienza, e la realtà di ciò che s'argomenta dall' idea a priori della creazione. È sempre lo stesso metodo: non dedurre dall' idea dell' essere, ma costruire coi materiali dell'esperienza sul fondamento del principio logico; legittimare colla ontologia i caratteri dell'esperienza. L'ontologia per sè è vuota; l' esperienza è cieca, si potrebbe dire con la frase kantiana.

38. La prima proposizione di questa metafisica del finito è, che l'idea di Dio è profondamente insita nell'animo nostro, come diceva Jacobi; è un' idea essenziale dello spirito umano; un vero e assoluto ateismo è impossibile. La seconda proposizione è, che trovasi nell' Io la facoltà di amare Dio di un amore attivo, puro, intellettuale, e questo amore è la libertà, la suprema facoltà attiva dell'uomo. La terza, che l' Io esiste nel tempo, sempre identico a sè, malgrado la varietà de' suoi stati successivi. La quarta, che l' Io è destinato alla perfettibilità e al progresso, e però all' immortalità. La discussione di questa quarta questione è la più laboriosa e accurata; ed è bene attendere al carattere speciale della soluzione a cui essa conduce, per intendere lo sviluppo posteriore del pensiero del Bertini.

La ricerca sull' immortalità dell' anima è divisa in tre punti: 1° se l'Io possa esistere anche dopo la dissoluzione del corpo, continuando la sua vita intellettuale e morale; 2° se debba; 3° se la condizione futura dell' Io dipenda dalle sue azioni nella vita presente. Il primo punto è il tema

principale della controversia tra lo spiritualismo e il materialismo: argomento su cui, a proposito di una *Lettura sulla misura della sensazione e del movimento* (1869) del fisiologo Maurizio Schiff, il Bertini tornò nel 1870, nella memoria *Schiarimenti sulla controversia fra lo spiritualismo e il materialismo,* sostenendo sostanzialmente la stessa dottrina.

39. Nel libro del '50 combatte il materialismo, distinguendo di esso tre forme, derivanti dal diverso modo d'intendere il corpo, con cui, secondo i materialisti s'identifica l'anima. Giacchè per corpo si può intendere: 1° l'esteso che apparisce ai sensi; 2° un sistema di forze, dalla cui azione combinata proverrebbero i fenomeni psichici; 3° una forza unica e semplice, quindi fuori dello spazio, e pur dotata di doppia funzione: oggettiva ed estrinseca, che s'esercita nello spazio, e intrinseca e soggettiva, inerente alla coscienza. — Ora, il primo materialismo è falso, perchè, se il soggetto dei fatti psichici fosse un esteso, essendo l'esteso un composto di parti estrinseche l'una all'altra, non sarebbe possibile l'unità della coscienza. Il centro della quale dev'essere semplice, e come tale reale; perchè, se fosse tale solo rispetto a una mente, la questione si sposterebbe, ma rimarrebbe negl'identici termini. Inoltre, lo spazio ha solo un'esistenza relativa alla mente che lo pensa (altro concetto di Leibniz); quindi l'anima, se estesa, presupporrebbe un pensiero, un soggetto che la percepisse; e così all'infinito. Infine, ammesso questo materialismo, diventerebbe assurdo ogni concetto di valore, e non ci sarebbe differenza tra un mucchio di rovine e un ben architettato edifizio; non potendo trarsi dalla materia il criterio per distinguere l'ordine dal disordine. — Contro la seconda forma di materialismo vale un'argomentazione analoga a quella già usata contro la forma precedente. Se il fenomeno psichico dipendesse da una molteplicità di forze associate, il sistema di queste forze costituirebbe un'unità puramente relativa e mentale; e sarebbe sistema per una mente, non

in sè; quindi sistema estrinseco, non un soggetto capace di sentire, pensare, volere.

Della terza maniera di materialismo il Bertini non s'adombra; anzi le va incontro, e si mostra disposto ad accettarlo come uno spiritualismo assoluto. Non basta, egli osserva, dimostrare che il pensiero è affatto contrario all'estensione e alle sue proprietà, per provare che si trovano in due soggetti sostanzialmente distinti; converrebbe anche dimostrare che tutta l'essenza della materia si assolve in quest'attività dell'estendersi. E poichè questa seconda dimostrazione, tentata dal Malebranche, è impossibile, non c'è mezzo di confutare la dottrina che fa dipendere da un medesimo principio il pensiero e l'estensione, per cui l'anima, operando *ad intra,* sente e pensa, e, operando *ad extra,* s'estende e muove nello spazio, assumendo tutte le proprietà dei corpi. Questa dottrina non si può dimostrare direttamente, ma non si può confutare; ossia è l'unica ipotesi ammissibile. Ma, avverte il Bertini, " ben lungi dall'essere un materialismo, è anzi uno spiritualismo esagerato; poichè considera non solo l'anima, ma persino l'atomo materiale come una monade, come una forza semplice, cioè realmente una ed identica, manifestandosi con diverse attività ".

40. La dottrina, adunque, a cui s'arresta il Bertini, è quella del Leibniz. E al Leibniz si tiene egli stretto, pur non nominandolo, nella risposta che in conseguenza dà al primo punto della questione sull'immortalità: se ella è possibile. " L'anima ", egli dice, " essendo una forza unica e semplice, non può perire per via di dissoluzione, ma solo per via di annientamento ". Quello stesso che aveva detto Leibniz nella 4ª e nella 6ª tesi della *Monadologia.* — Ma potrà l'anima pensare senza il corpo? Non dipende assolutamente l'attività dell'anima dalla vita fisica? Pare anche al Bertini, benchè ei presenti quest'idea come un'obbiezione degli avversari dell'immortalità, che l'anima senza il corpo non

possa continuare a pensare e a volere. Ma non crede, che " la morte sia quello che il volgo e la filosofia volgare s'immagina, cioè un compiuto isolamento dell'anima da ogni sostanza corporea ". È nota la dottrina di Leibniz. L'animale c'è avanti alla nascita per una preformazione, che bisogna ammettere già nel seme, del corpo organizzato con l'anima; e c'è dopo la morte. La generazione e la morte, come generazione intera e come morte perfetta, consistente nella separazione dell'anima, non sono se non apparenti. " *Ce que nous appelons générations sont des developpemens et des accroissemens; comme ce que nous appelons morts son des enveloppemens et des diminutions* " [1]. Non ci sono anime separate, nè genii senza corpo. Dio solo ne è scevro interamente [2]. Similmente il Bertini dice, che il corpo che si vede morire e disfarsi è solo il corpo fenomenico.

Chi ne accerta che l'anima anche in morte non rimanga unita a qualche sostanza, a qualche invisibile principio corporeo? Chi ci dà il diritto di condannarla ad un isolamento di cui non si ha l'esempio in tutta la natura? [3]. Tutti gli enti finiti sono in connessione e in commercio fra loro. Tutte le vite finite vegetano l'una nell'altra, e servono l'una all'altra di elemento vitale. Solo la vita assoluta, che è Dio, basta a se stessa, e in essa e di essa vivono tutte le cose.

È, come si vede, la stessa intuizione leibniziana; e se il Bertini non si arresta a tale conclusione, e preferisce " lasciar da parte questa questione trascendente ", sforzandosi di confermare la possibilità della sopravvivenza dell'anima con un'altra argomentazione, fondata sul principio che l'anima è una forza, ciò accade perchè la sua filosofia

---

[1] *Monad.* (ed. Boutroux), 74 e 73. Cfr. *Théod.*, § 90.

[2] *Monad.*, 72.

[3] Cfr. LEIBNIZ, *Théod.*, § 90: " La mort apparente n'est qu'un enveloppement; n'y ayant point d'apparence que dans l'ordre de la nature il y ait des âmes entièrement séparées de tout corps, ni ce qui ne commence point naturellement, puisse cesser par les forces de la nature ".

s'è proposto di persuadere lo scettico, al quale non è possibile presentare una singola dottrina staccata da tutto il sistema filosofico del Leibniz. Ma la decisa propensione del Bertini verso di essa è certamente attestata dal giudizio espresso che la morte è compiuto isolamento da ogni sostanza corporea solo pel volgo e per la filosofia volgare.

41. Ad ogni modo, ammessa la possibilità dell'immortalità dell'anima, l'autore crede se ne possa desumere la necessità dalle ragioni teleologiche, che, pel Bertini, governano l'universo. Ragioni evidenti, che tuttavia il Bertini concede possano non valere a distruggere quel residuo d'incredulità, che si manifesta nell'orrore per la morte. Che farvi? È la debolezza della mente umana incapace di abbracciare la verità senza lasciarsene smuovere da vana paura di creder troppo. Curiosa affermazione che torna a svelarci apertamente il tormento di quest'anima ansiosa del vero e agitata dal dubbio. Il Bertini fa una confessione personale quando sostiene che

> l'animo umano è agitato da due tendenze contrarie, cioè dal bisogno di credere e di possedere la verità in generale, e dalla ripugnanza ad accettar come vera ogni dottrina che gli presenti la verità determinata, concreta e ristretta in formole; poichè allora la verità prende l'aspetto d'una cotal posizione arbitraria, onde l'uomo è indotto ad esclamare: Che sia proprio così e non altrimenti! Se egli, abbandonandosi alla prima di queste tendenze, cerca la pace nel dogmatismo, non ve la trova piena e perfetta, poichè l'altra tendenza rivive, e con mille sospetti il conturba.

L'autore avrebbe dovuto anche dire quale specie di dommatismo lascia rivivere la tendenza scettica. Certo è che un dommatismo come questo suo rende immagine di una nave che faccia acqua da tutte le parti; e s'intende perchè non fosse per sè atto a riuscir vittorioso sullo scetticismo. Al quale l'uomo (cioè, il Bertini) s'abbandonerebbe, se il bisogno di credere non fosse indistruttibile nel suo cuore. Insomma,

una compiuta pace di spirito è impossibile, (e non resta che) a cercare in quale dei due partiti, fede o scetticismo, si trovi una pace più vicina a quell' ideale a cui si aspira indarno, una pace che divenga di giorno in giorno più tranquilla, più costante, più sicura da ogni agitazione. Una tale questione non si può risolvere se non facendo, ciascuno per sè, l'esperienza dei due sistemi contrari.

Tale appunto è la situazione d'animo del Bertini: una aspirazione alla pace tenuta per irraggiungibile, e un tentare di accostarvisi per via dommatica. Situazione, come è chiaro, assai più dolorosa dello scetticismo: anzi forse la sola veramente dolorosa in cui si possa trovare l'anima umana di fronte alla verità.

In veri misteri s'imbatte la ragione quando voglia investigare lo stato dell'anima oltremondano. Il principio che la virtù merita di esser felice, importa che dovrà avvenire una radicale mutazione del rapporto dello spirito umano con Dio affinchè si possa compiere la sua destinazione. Ma quando? come? dopo quali peripezie? La vita terrena è una prova suprema? o ci sono altre prove e altre battaglie da combattere per giungere alla gran giornata che deciderà della guerra? " La filosofia non ha alcuna risposta a queste domande "[1]; come non ne ha a quella che si riferisce all'essenza del sommo della vita, di quella sapienza e bontà sostanziale, in cui dee consistere Iddio, e nel cui conoscimento dovremmo avanzare nella vita futura. " Quando la ragione cerca una risposta a tali domande, essa trova un terribile mistero ". Ma al filosofo básti sapere che " sotto un Dio onnisciente e ottimo, nessun vero male può accadere all'uomo giusto nè in vita nè in morte "; e questa è la zattera, per usar l' immagine platonica, sulla quale, in mancanza di miglior nave, ei può varcare il mare tempestoso della vita.

42. Dopo la proposizione sull' immortalità dell'anima, tre ancora ce ne sono in quest'abbozzo di metafisica del Ber-

[1] *O. c.*, I, 185.

tini: una quinta che afferma la molteplicità del creato e l'esistenza d'un reale finito distinto dall' Io, dove l'autore torna al principio jacobiano, riassumendo la sua discussione col dire che " le credenze su cui si regge il mondo delle nazioni, per parlar con Vico, non sono il risultato della ragione filosofante, ma il necessario prodotto dell' originaria costituzione dell'uomo. La filosofia vien dopo, e, investigando i fondamenti di quelle credenze, riconosce la loro conformità colla ragione, la loro convenienza col bene dell' umanità ". Ma l' esistenza dei corpi esterni si può argomentare come probabile, non dimostrare metafisicamente; del pari che l' esistenza degli altri spiriti finiti affermata nella sesta proposizione. Sono credenze, fornite di certezza morale, fondate sulla fede nella provvidenza e la persuasione conseguente, essere impossibile che nell' universo tutto cospiri ad ingannarci. Sono credenze costitutive dello spirito umano, per le quali basta allo scettico che possano esser vere, perchè egli abbia il dovere di operare come se fossero vere; infatti " la scienza morale è affatto indipendente da ogni dogmatismo intorno al mondo esterno, ed alla natura degli esseri che in esso ci appariscono " [1].

43. La settima proposizione riguarda l'esistenza del male: e in questa discussione, onde la *Filosofia della vita* si conchiude, si vede meglio che altrove il carattere speciale e il motivo personale della filosofia del Bertini. L'opera finisce e s' inquadra in una fosca visione pessimistica della vita. La questione qui se il finito, qual è e apparisce nell' esperienza, risponda al finito quale dovrebbe essere secondo il concetto dell'opera divina, il Bertini la tratta con particolar riguardo all' uomo, " che è la sola parte dell' universo che noi possiamo immediatamente conoscere e giudicare sotto il rispetto del bene e del male ". Ora

---

[1] *O. c.*, I, 203-4.

il bene umano consiste nel conoscere il bene in sè, nel rallegrarsene, e nel tendere ad effettuarlo in se stesso e negli altri: ossia nella conoscenza, nell'affetto e nella libertà. Le due ultime potenze dipendono, naturalmente, dalla prima; e il difetto di questa importa un difetto nelle altre. " Intorno alle cose che più importa all'uomo di sapere, quali sono Dio e la vita futura, ei possiede bensì la verità, ma colla mescolanza di molti errori, o per mezzo di un intuito molto oscuro e sfuggevole, onde nasce una cotale credenza istintiva e incapace di dar ragione di sè; o per mezzo di raziocinii, i quali, se possono convincere, non valgono però a persuadere interamente, e a distruggere quel certo fondo d'incredulità di cui parlavamo più sopra " [1]. L'affetto poi, non governato dalla verace conoscenza, degenera in amor proprio, padre di tutte le malvage passioni corruttrici dell'anima umana, analizzate dal Bertini con crudezza spietata. La libertà infine è languida, incostante, intermittente e incapace per lo più di resistere alla passione: donde tutte le malattie morali e tutti i dolori dell'umanità, di cui il Bertini fa una tristissima dipintura, per chiedersi alla fine: " Se il male non era un'idea dell'opera divina, e si trova in tanta copia nel fatto, d'onde può mai esservi provenuto?.... *Unde malum*?.... Il bene nella sua essenza, il male nella sua origine, la morte nelle sue conseguenze sono tre misteri, per cui la filosofia umana mette capo alla rivelazione " [2].

Poteva essere questa una filosofia della vita? Se il problema di questa filosofia era di provare, mediandolo, il contenuto della credenza immediata di Jacobi, questo problema, per confessione dell'autore stesso, non è risoluto; perchè egli ci parla ancora di " un intuito molto oscuro e sfuggevole, onde nasce una cotale credenza istintiva e incapace di dare ragione di sè ". Il problema rimane problema.

---

[1] *O. c.*, I, 213.
[2] *O. c.*, I, 227, 233.

44. Il 14 giugno 1860, come s'è già ricordato, il Bertini presentò all'Accademia torinese tre dialoghi intitolati *Il nuovo Eutifrone*, che pubblicò l'anno appresso con titolo più semplice e modesto [1]. Del decennio che corse tra la *Filosofia della vita* e questi Dialoghi non abbiamo nessun documento notabile del pensiero del Bertini [2]. Che egli abbandonasse le dottrine della *Filosofia della vita* per la critica a cui furono fatte segno nel 1852 da Ausonio Franchi, è, come s'è accennato, una favola. Giacchè il dommatismo che aveva combattuto il Franchi non fu mai abbandonato dal Bertini, ma solo modificato. E tra le sue carte, dopo la sua morte, furono trovati alcuni frammenti di una risposta che egli un tempo si propose di fare alle critiche del Franchi [3]. E sarebbe certo di grande interesse vedere come dopo qualche anno, difendesse la sua *Filosofia della vita*.

45. I *Dialoghi* del '60 non trattano direttamente le questioni fondamentali della filosofia; ma rivelano senza dubbio una profonda crisi intervenuta nel corso di quel decennio nello

---

[1] *La questione religiosa*, dialoghi racc. e pubbl. da G. B. BERTINI, Torino, Unione tipogr. ed., 1861.

[2] Son da ricordare le due lettere *Intorno ad una nuova dimostrazione dell'immortalità dell'anima proposta da A. Rosmini*, al dott. Armandi e al march. G. di Cavour, nel *Cimento* di Torino, 1852, vol, I, pp. 373-7 e 614-625. I due scritti sulla *Dottrina di Socrate* (1854) e *Schiarimenti sulla dottrina cartesiana* (1858), stampati nelle *Memorie* (2ª serie) dell'Acc. di Torino, vol. XVI, 1857 e vol. XVIII, 1859 (rist. l'uno in *Opere varie*, pp. 1-59; e l'altro in appendice alla *Storia della Filos. moderna*, Torino, 1881, p. 123 e ss.) hanno interesse, più che altro, storico. Negli *Schiarimenti* è chiaramente visibile lo stesso misticismo della *Filosofia della vita:* " Il pensiero finito ha una cotale apprensione misteriosa del proprio limite, e giunto all'estremo confine della propria sfera si sente in contatto con qualche cosa che gli resiste immobile, insuperabile. Questa apprensione, questo sentimento che ha la mente umana di ciò che la trascende, è forse il più saldo fondamento che si possa dare alla credenza nella divinità ": *Op. varie*, p. 53.

[3] Vedi la pref. di A. CAPELLO alla *Logica*, opera postuma di G. M. BERTINI, Torino, Paravia, 1880, p. XXVII.

spirito del Bertini. Nel secondo di essi, schermendosi il Teologo, che interloquisce col Filosofo, rappresentante del pensiero del Bertini, da un circolo sofistico in cui sospettava che questi volesse avvilupparlo, il Filosofo gli dice: " Piacesse a Dio che io fossi già venuto in chiaro meco stesso sulle più importanti questioni della filosofia, dimodochè mi sopravanzasse tempo e libertà di spirito da potermi divertire in simili innocenti insidie e macchinazioni! Ma il mio caso è ben diverso! Io mi trovo e mi troverò probabilmente ancora per lungo tempo nella condizione dei *semper quaerentes, nunquam ad veritatis scientiam pervenientes*, di cui parlava S. Paolo: più che ad avviluppare altrui in sofismi, devo pensare a sviluppare il mio intelletto dalle difficoltà che lo assiepano da ogni banda "[1]. Anche nella *Filosofia della vita* la siepe delle difficoltà era ben fitta; ma allora, ad ogni modo, il nostro filosofo si sforzava di acquetarsi almeno dentro la siepe; nei Dialoghi invece si afferma più energicamente il bisogno di una scienza pienamente razionale.

46. Per altro, l'intuizione principale è immutata: ed è sempre quella di Jacobi. La questione presa a discutere si aggira intorno alla critica dell'ortodossismo, ossia del cattolicismo intransigente. L'occasione è la lotta, sopra tutto politica, che si combatteva allora in Italia tra l'ortodossismo e il liberalismo. E l'autore vi aggiungeva in appendice la traduzione dell'*Eutifrone,* indirizzandola " a quanti sono fra il clero italiano i novelli Eutifroni, i quali, ad imitazione del teologo ateniese, accusatore del proprio padre per iscrupolo di coscienza, si credono obbligati dalla religione a perseguitare, non il padre, ma la patria, e ad impedirle ad ogni costo di rendersi libera e forte contro la prepotenza straniera ". Il Bertini riduce l'opposizione dei due sistemi all'opposizione di questi due principii: il dovere assoluto e

[1] *O. c.*, p. 113.

supremo è quello di provvedere alla propria salute e di conservare l'unità della Chiesa (e però accettare tutti i dommi, in quanto essi sono stati già definiti dall'autorità della Chiesa); il dovere supremo ed assoluto è l'amore della verità. Il primo è il principio dell'ortodossismo; il secondo del liberalismo. Il primo contraddice allo stesso concetto della religione, che è culto della verità; e porta ai metodi politici più inumani e immorali. Il secondo è l'espressione più semplice della natura religiosa dell'uomo, ed è presupposto dallo stesso ortodossismo quando impone la fede nei dommi, perchè non ci potrebbe essere obbligo di credere in essi, se essi non fossero supposti veri. Secondo questa religione razionale e spontanea, che il Bertini vorrebbe sostituire al cattolicismo, l'uomo dovrebbe pregare Iddio così:

O Dio, io non so se tu esista o non esista, perciò non ti affermo: ma questo so ed affermo che, se esisti, tu sei così grande, così eccellente, così amico di libertà e di sincerità, che colui che si astiene dall'affermarti per timore di mentire alla propria coscienza è più secondo il tuo cuore, che non colui che ti afferma senza convinzione, per timore dell'inferno. Tu dammi lume a conoscere la verità! dammi forza per confessarla colle parole e colle opere, a qualunque costo. Tu ravvivane in me l'amore, e fallo predominare sopra ogni altro affetto, così che, nella piena libertà del mio spirito, io mi unisca teco ad amare ciò che tu ami, a volere ciò che tu vuoi, e solo nel compimento di questo volere io trovi la mia beatitudine.

Questa religione non è fondata dunque sui dommi; anzi i dommi sono realmente accettabili solo in quanto si accordano con quei principii che si trovano nello spirito dell'uomo che li accetta. " Questi principii formano una religione innata in ciascun uomo. Questa è la religione che dobbiamo seguire, adoperando tutti i mezzi per acquistarne una chiara coscienza. Ogni religione data non è altro che uno di questi mezzi. Dal punto che una religione data, corrotta e snaturata dagli uomini che la insegnano, tende a sopprimere la religione del cuore e a mettersi in suo luogo, da quel punto bisogna rigettarla, combatterla ".

47. Questa religione del cuore ci fa tornare ancora una volta a Jacobi. Questo razionalismo, che cerca nella ragione il criterio della fede, di ogni fede, è il razionalismo gallo-tedesco dell'Ornato. I principii di questa religione del cuore sono gli stessi dommi del Cristianesimo, quando questi vengano intesi secondo lo spirito stesso del Cristianesimo, cioè secondo lo spirito di carità e di libertà: in altri termini, quando vengano intesi razionalisticamente. Un solo esempio basterà a chiarirci sopra un punto fondamentale della filosofia bertiniana di questo tempo. Quali sono, si chiede il Filosofo, i principii universali o le idee in cui si raccoglie lo spirito del domma della trinità divina? " Non sono forse l'incomprensibiltà dell'essenza divina, la limitazione della ragione umana, la personalità divina, l'indipendenza della vita di Dio dal mondo creato, la sua sufficienza a sè per essere beato? E la verità di tutti questi principii non è ella naturalmente sentita? " Dunque, nel '60 come nel '50 lo stesso teismo mistico; nel '60 come nel '50 i principii di questo teismo intesi come innati e immediati, alla Jacobi [1]. — Un significato hanno questi Dialoghi nella storia del pensiero del Bertini: essi dimostrano il proposito del

[1] Ecco le proposizioni principali a cui giunge il Filosofo nella discussione di questo cristianesimo libero e razionale: " Chi crede che l'amore della verità sia principio e condizione di salute — che Dio esiste in sè incomprensibile alla ragione umana; che egli è un ente personale, sufficiente a sè stesso e beato — che egli forma il mondo liberamente e per pura esuberanza della sua bontà — che egli si prende cura dell'uomo e provvede alla sua salvezza — che l'uomo è libero — che vi è una differenza infinità fra la virtù ed il vizio — che l'ordine morale è assoluto e prevale nell'universo sulle potenze brute e perverse: chi crede queste e simili verità... è cristiano, per lo meno in quel senso in cui san Giustino affermò che Socrate ed Eraclito, benchè riputati atei, erano cristiani " (p. 132-3). Da confrontare la lettera del B. premessa alle *Conferenze di diritto pubblico* di C. PASSAGLIA (Torino, 1864), dove si sostiene essere l'ortodossimo inconciliabile con la libertà e la moralità, Altre lettere del Bertini in L. CHIALA, *G. Dina e l'opera sua nelle vicende del Risorg. ital.*, Torino, 1896-1903, I, 32-3: e in *Critica*, VIII, (1910), pp. 351-4.

filosofo di una revisione critica dei dommi del cristianesimo, e il bisogno d' una filosofia assolutamente libera. Di questa revisione, di questo profondo bisogno si videro indi a poco i frutti nella speculazione del Bertini. Il libro resta come uno degli scritti più sinceri e più religiosi che si siano pubblicati in Italia intorno all' essenza della religione; uno dei documenti più belli della purezza e dell' ardore dell'anima dell'autore.

48. Nel maggio e nel giugno 1863 lesse all'Accademia di Torino una sua memoria sulla *Filosofia critica prima di Kant* [1], dove ricerca gli antecedenti del criticismo in Locke e in Hume. Lo studio di Hume, la cui filosofia il Bertini giudica " meno proclive al soggettivismo, cioè allo scetticismo " della kantiana, è fatto con molta diligenza e con molto acume [2]. Ma a noi preme solo notare gl' indizi che vi si riscontrano del suo pensiero. E sono due: l' uno, che nell' assunto della filosofia cartesiana di una scienza delle essenze, costruita *more geometrico,* a priori, " non essendo in possesso della vera idea-madre della realità, la ragione umana non poteva e non potrà mai, dopo mille conati, dopo mille procedimenti arbitrarii, riuscire ad altro che a costruire un mondo immaginario " [3]. Idea centrale della *Filosofia della vita*, che vedemmo già affermata dal Bertini anche in uno scritto del 1873: idea che fu il maggiore ostacolo incontrato dalla sua mente per una costruzione veramente razionale. L' altro punto è la critica dell'empirismo lockiano, dove si chiarisce un pensiero del Bertini, non

---

[1] Ne diè un brevissimo cenno il GORRESIO nei *Sunti* cit., pp. 198 e 206-208; ma fu pubblicata dallo stesso autore integralmente nel 1867 nel giornale *Il Gerdil,* vol. I, pp. 427-433, e II, 33-34. È sfuggita al Cantoni e a quanti altri han discorso del Bertini.

[2] Tra i suoi mss. si troverebbe " la traduzione quasi compiuta dei dialoghi di Hume " (CAPELLO, *o. c.,* p. XXVII). Hume era stato uno degli autori prediletti di Jacobi.

[3] *Gerdil,* I, 427.

nuovo rispetto alla *Filosofia della vita*, ma più esplicito, e che servirà al progresso della mente del nostro filosofo. La critica è riassunta in questi termini: " L'empirista attribuisce al mondo, quale è da noi conosciuto, una esistenza oggettiva ed assoluta, e lo assume come causa a spiegare il mondo intellettuale umano, mentre in realtà è a noi negato onninamente di trascendere i confini di questo mondo intellettuale, e collocarci in un punto di vista assoluto " [1]. La distinzione tra concetti reali e concetti mentali della *Filosofia della vita* e la teoria della percezione preludono a quest' affermazione, in cui si risente certo l' effetto d' uno studio più approfondito di Kant.

49. Nel 1865 in una lunga memoria, letta anch'essa all'Accademia quell'anno e il successivo [2], il Bertini tornò di proposito su una questione che aveva già brevemente trattata negli *Schiarimenti alla filosofia cartesiana:* la questione che era stata anche il fondamento di tutte le dottrine della *Filosofia della vita:* ossia l' argomento ontologico dell' esistenza di Dio; e tracciando una *Storia critica delle prove metafisiche di una realità sovrasensibile,* espose anche i risultati delle sue riflessioni posteriori alla *Filosofia della vita.* Dopo l'opera del 1850 questa è il più importante scritto a noi noto, in cui il Bertini abbia manifesfato il suo pensiero. Superiore di gran lunga alla prima per rigore logico, essa ci rappresenta la forma ultima raggiunta dal pensiero del Bertini; il quale più tardi attese a discutere questioni particolari, confermando sempre dottrine da lui già anteriormente esposte; ma non mutò più una linea della concezione metafisica generale di questa *Storia critica.*

---

[1] *Gerdil,* II, 34.

[2] Della prima parte, letta il 28 maggio 1865, relativa alla filosofia presocratica, si ha solo il sunto pubblicato dal GORRESIO, *Sunti,* pp. 326-330; la seconda parte fu letta il 25 febbraio 1866 e la terza il 13 maggio 1866: e sono entrambe pubblicate negli *Atti della R. Acc. di sc. di Torino,* vol. I (1865-66), pp. 352-362 e 613-661.

Nella *Filosofia della vita* s' è visto come il Bertini si sforzasse di determinare l' essenza di Dio partendo dal concetto di vita assoluta e perfetta. Ora nella *Storia critica*, considerando la dottrina aristotelica sul medesimo concetto, dichiara che la più ardua questione di tutta la metafisica è appunto questa: in che consiste il sommo dell' essere? Nella *Filosofia* del 1850 aveva risposto, che il sommo dell' essere sta nella vita, e che la vera vita è il pensiero; sicchè il sommo dell' essere è l' intelligenza infinita. E qui ripiglia: " Ma come s' ha a concepire questa intelligenza? in che consiste la sua infinitudine? ". Ecco lo stesso problema del 1850, risoluto allora col teismo mistico. " Pare [e così era parso a lui] che un' intelligenza non possa essere infinita se non in quanto abbia un'apprensione adeguata di un intelligibile infinito. Ma questo intelligibile infinito, che altro mai può essere se non quello stesso ente sommo, la cui essenza si concreta nella vita e nella intelligenza infinita? Questa intelligenza adunque è identica col proprio oggetto; è un pensiero che non pensa altro che se stesso, un pensiero senza oggetto, un pensiero a cui manca la condizione essenziale d' ogni pensiero, cioè il dualismo del pensante e del pensato, un pensiero adunque che non è più pensiero " [1]. La νόησις νοήσεως aristotelica, tanto lodata da Hegel, era dunque un assurdo pel Bertini. Nella *Filosofia della vita* l' assurdo aveva tentato di correggerlo con la misteriosa pluralità delle persone divine. Qui invece conchiude con questa scettica osservazione: " Sia che cerchi il principio delle cose, sia che ne cerchi il fine supremo, la metafisica si trova in questo imbarazzo, che il risultato delle sue ricerche si trasforma nelle sue mani, per una logica necessità ineluttabile, in un oggetto assurdo, e tanto lontano dal soddisfare alle condizioni del problema, da renderne la soluzione impossibile, e condurre persino a negare

---

[1] *Atti*, I, 360.

la possibilità di quei fatti, per la cui spiegazione fu escogitato ". Tale gli sembra l'indeterminato di Anassimandro; l'uno degli Eleati; l'ἀγαθὸν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας di Platone; la νόησις νοήσεως di Aristotele; l'uno dei Neoplatonici; l'ineffabile dei gnostici, l'ente assolutamente inconoscibile del falso Dionigi Areopagita; tale l'Uno del Böhme, la *cogitatio* di Spinoza, l'Io di Fichte e di Schelling, la Idea di Hegel; " da cui solo per la necessità di costruire un sistema, il filosofo, violando, per così dire, la consegna della logica, esce, e ritorna a quel mondo reale, la cui notizia dovrebb'essere tramontata per sempre dal mondo della sua coscienza "[1]. Questa rassegna non è un'esemplicazione: e se alcuno dei grandi metafisici non v'è compreso, certo è segno che per esso il Bertini è disposto a fare un'eccezione a questa sua condanna della metafisica: condanna, la quale più che una conclusione scientifica, bisogna intendere come l'espressione del travaglio infruttuoso in cui il Bertini si dovè dibattere per più anni intorno al problema della metafisica, così com'egli se l'era proposto nella *Filosofia della vita* e negli stessi dialoghi su *La questione religiosa.*

50. Alla fine di questa *Storia critica*, " come risultato della sua esposizione critica e come conclusione del suo lavoro ", il Bertini proponeva sei tesi[2], alle quali certamente la metafisica non è estranea. Le prime tre tesi coincidono con le sue dottrine anteriori; le ultime comprendono le nuove conclusioni. Nella prima tesi si mantiene contro Kant e Rosmini la dottrina cartesiana e jacobiana, che non fu mai abbandonata dal Bertini: " ogni pensato è reale in qualche modo "; tanto se oggetto del senso, quanto se oggetto dell'intelletto. Cartesio ebbe questo merito nella storia delle prove metafisiche d'una realtà sovrasensibile, di fondare la sua dimostrazione sopra " un concetto dato all'intelletto, e

[1] È lo stesso giudizio dato su Hegel nel 1873. Cfr. sopra p. 375-6.
[2] *Atti*, I, 651 e sgg.

non creato da questo ", il che vuol dire " fondarla sopra una intuizione immediata "; e i propugnatori dello stesso argomento ontologico, dopo Cartesio, come Malebranche e Gerdil, " erano condotti ad ammettere come fondamento della credenza in Dio un intuito immanente ed essenziale dell'Ente infinito " [1]. La seconda tesi addita l'infinito nel pensiero del finito; pensiero che anche qui, il Bertini dice necessario anche per lo scettico più assoluto, il quale non può negare l'esistenza del finito nella mente. L'infinito pensato, dice la terza tesi, esiste in se stesso; giacchè l'esistenza relativa suppone l'esistenza assoluta. In questo il Bertini sta esplicitamente col Gioberti contro il Rosmini nella celebre controversia intorno all'essere i d e a l e o r e a l e, che è oggetto del pensiero. Dire, osserva il Bertini, qui e altrove, che l'infinito che io penso, io lo pensi solo in quanto è pensabile, è lo stesso che dire che io lo penso solo in quanto è pensato. " Il che è tanto assurdo quanto sarebbe il dire che d'un corpo che si vede, non si vegga altro se non questo suo medesimo e s s e r v e d u t o, come se ciò fosse una qualità reale, inerente all'essere, e visibile separatamente e indipendentemente dall'essere " [2]. Su questo punto il Bertini non le diè mai vinta a Kant: oggettivista sempre al modo di Jacobi, benchè e Kant e Leibniz gli facessero vedere l'ingenuità dell'empirismo che fa il mondo sensibile in sè norma della conoscenza. Dunque: pensiero = essere; pensiero del finito = finito reale; pensiero dell'infinito = infinito reale. Fin qui il Bertini si muove nella cerchia del suo vecchio pensiero.

Stabilito il concetto della realtà dell'Ente infinito, che è principio di tutto il pensabile finito, nasce la questione intorno all'essenza di cotesto Ente infinito; ma se nella *Filosofia della vita,* come abbiamo veduto, apparivano tre soluzioni possibili: il panteismo, il teismo antropomorfico e il

---

[1] *Atti,* I, 630, 631.

[2] Pag. 647.

teismo mistico; ora invece la scelta cade tra due sistemi, il panteismo e il teismo: il panteismo che determina l'essenza dell'Infinito come identità con tutte le cose; e il teismo che pone Dio come ente uno, attribuendogli un'esistenza assoluta e una vita infinita.

Il panteismo può essere naturalistico o acosmico. Il primo fa che Dio si realizzi nel complesso delle cose finite, sicchè solo queste siano reali, e a Dio non competa se non un'esistenza mentale, come ente collettivo risultante dalla sintesi d'una mente. E questo panteismo è inaccettabile, perchè l'esistenza dell'infinito dev'essere assoluta e non relativa. Questo panteismo è un vero ateismo. Il panteismo acosmico, invece, annulla le cose finite, considerandole come vane parvenze; e nè anche esso risolve il problema, perchè non può dirci in che consista la vita infinita dell'Uno; e la sua insostenibilità è stata già mostrata da Platone nel *Sofista* e nel *Parmenide* contro gli Eleati.

51. Resta dunque il teismo. Ma il teismo abbracciato nel '50, il teismo mistico (definito qui per quello in cui " si considera la vita divina come affatto indipendente da ogni altra realità, come sufficiente a sè, e si pone la realità finita come creata liberamente da Dio ") ora invece è risolutamente rifiutato. Già nel '50 non era accettato, come abbiamo chiarito, senza gravi difficoltà e contraddizioni, in cui la mente del Bertini finiva per avvolgersi, sospinta dalle sue tendenze razionalistiche. Ma qui l'argomento già addotto contro la νόησις νοήσεως aristotelica (argomento, si badi, affacciatosi alla mente dell'autore anche nella *Filosofia della vita)* è ritenuto ineluttabile contro il teismo mistico. Il Dio trascendente, indipendente da ogni altra cosa, non può avere come oggetto di sè, in quanto assoluto conoscere e volere, se non il suo stesso assoluto conoscere e volere; cioè non ha nessun oggetto. D'altra parte, nel teismo mistico tutto ciò che c'è di positivo nel finito consiste nell'atto creativo; ma, poichè questo atto non può, per l'assoluta

semplicità di Dio, distinguersi dall'essenza divina, il finito è sostanzialmente identico con l'infinito. (Dottrina, si badi, evitata soltanto a parole nella *Filosofia della vita).* Onde " il teismo mistico, se non coincide a capello col panteismo acosmico, difficilmente può sottrarsi alle conseguenze che da questo derivano ".

Il Bertini, quindi, acquistata chiara coscienza della sua stessa situazione spirituale, conchiude in favore del teismo filosofico, che " considera la vita divina come consistente nella piena conoscenza che Dio ha della infinita molteplicità delle cose, e nell' azione perfezionatrice che egli sovr' esse esercita ". Esclusa l' identità tra l' infinito e il finito, non resta che la pura differenza. I due sistemi veramente contrari tra loro ed escludentisi a vicenda non sono (come credeva Jacobi) il panteismo e il teismo, ma il " sistema dell'unità assoluta e il sistema che ammette come esistente ab eterno e necessariamente una pluralirà infinita ": il primo di essi nei tempi moderni " fu rappresentato pienamente e schiettamente dallo Spinoza; il secondo, con minore schiettezza, e colla mescolanza di elementi eterogenei, dal Leibnizio ". Eliminati tali elementi eterogenei, il monadismo leibniziano, le cui dottrine fondamentali il Bertini raccoglie nelle tre ultime sue tesi, è quel teismo filosofico nel quale pare al nostro filosofo che la mente possa acquetarsi. Moltitudine infinita di enti o monadi, nella quale predomini una monade infinita, cioè " comprendente nella sua intelligenza questa pluralità infinita ". Il complesso delle monadi è più atto a realizzare in sè il concetto dell' infinito in quanto ciascuna monade è capace di rappresentarsi in qualche modo l'universo. E ogni monade come pensante, almeno in potenza, è un essere spirituale, e però assoluto; laddove il corpo, in quanto composto di parti, non può avere se non un'esistenza puramente relativa e ideale. Quindi il pensante non può essere corpo, come ben disse Leibniz. *La connaissance de la substance est la clef de la philosophie intérieure.* La sostanza non può essere che infinita; e la sua infinità o è

infiniti attributi e infiniti modi, e allora il vero sussistente è la sostanza sola astratta, e manca la vera infinità ; o infinite sostanze. O Spinoza o Leibniz. Ma Spinoza non esce dall'uno, e non fa quindi veramente infinita la sostanza. Dunque, Leibniz.

52. Gli elementi eterogenei del monadismo di Leibniz, dai quali bisogna disfarsi, sono quelli che contraddicono all'eternità delle monadi, ossia i concetti di creazione, di annientamento e di miracolo, che il Leibniz introduce nel suo sistema senza nessuna critica e senza nessuna giustificazione, mutuandoli dalla teologia forse " per ripugnanza a mettersi in aperta contraddizione colle credenze comuni troppo rispettabili per un uomo il quale recava nella trattazione delle questioni religiose e filosofiche la destrezza del diplomatico, il senso pratico dell'uomo di mondo, e nutriva nel fondo dell'animo qualche speranza che la sua filosofia potesse esercitare una influenza riformatrice sugli uomini del suo tempo ".

L'interpetrazione di questi pretesi elementi eterogenei della filosofia di Leibniz non è accettabile. Il concetto di creazione è vero che ci sta a pigione nel sistema delle monadi; ma nel pensiero del filosofo adempiva una funzione importantissima. È pur vero che egli non aveva modo di dedurlo scientificamente dai suoi principii; e che, quando ne parla, ricorre spesso a metafore, che accusano oscurità e indeterminatezza di pensiero. Ma è anche indubitabile che il Leibniz dovesse sentire e sentisse, che la creazione era necessaria a stabilire nel suo sistema la dipendenza delle monadi da Dio. Il rapporto unico conservato dal Bertini tra Dio e le monadi, l'esser compresa la pluralità infinita di queste nell'intelligenza di quello, non può bastare, data l'intuizione leibniziana, a stabilire la differenza tra Dio come ragione sufficiente delle monadi e le monadi stesse; perchè ogni monade è, e non potrebbe non essere, uno specchio dell'universo, e quindi, almeno virtualmente, un'intelligen-

za comprendente l'infinita pluralità delle monadi. Nell'intuizione fondamentale del Leibniz c'è la contingenza delle monadi e l'assoluta necessità di Dio: e questa differenza, ponendo Dio come ragion sufficiente delle monadi, stringe la pluralità infinita, per sè inintelligibile, nell'unità del principio, che è condizione d'intelligibilità. Ma, agguagliata nel Bertini la natura di Dio a quella delle monadi, Dio col suo apparente predominio diventa un'ipotesi inutile: e la infinita pluralità delle monadi rimane senza centro e senza principio. Se il teismo creazionista pareva al Bertini un larvato panteismo acosmico, questo suo teismo filosofico non è, a sua volta, una specie di panteismo naturalistico? Date le monadi eterne, che se ne fanno esse di un Dio che le comprenda tutte nella sua infinita intelligenza? E che intelligenza sarà questa della monade somma, spettatrice passiva e oziosa dell'universo? E che Ente infinito sarà questo del nuovo teismo bertiniano, se avrà fuori di sè la molteplicità infinita delle monadi? Negata in modo assoluto e radicale la identità, e accettata la pura differenza tra Dio e il suo mondo, il rapporto tra i due termini diventa egualmente assurdo.

53. Ma il Bertini non andò più oltre. Tutti i suoi sforzi si esaurirono in questa elaborazione travagliosa di Leibniz, a fine di superare la dualità lasciata da Jacobi tra la fede e la filosofia, e risolvere, insomma, il problema filosofico. Nel 1867, in una bella *Introduzione ad un corso di filosofia* [1], espose con molto rigore e profondità di sentimento le ragioni essenziali che richiedono la risoluzione assoluta della religione nella filosofia. È un'introduzione degna di una filosofia superiore. Il Bertini dimostra benissimo come il pensiero, una volta preso a filosofare, non possa tornare indietro; e come sia solo apparente il regresso nelle stesse

[1] Uscita la prima volta negli *Atti* dell'Accademia di Torino, II, 503 ss.; poi in *Opere varie*, pp. 61-76.

soluzioni antirazionali e irrazionali. Lo stesso tornare alla fede, se ci si torna sul serio, e sinceramente, non può essere altro che la conclusione d'una filosofia, superiore alla fede primitiva. Filosofare bisogna; e già discutendo se bisogna, s'è cominciato a filosofare; e bisogna " abbandonarsi senza esitazione, senza restrizione, e in assoluta libertà di spirito alla vita filosofica ". Rifarsi indietro, tornar fanciullo e credente è impossibile. " Vana impresa sarebbe il voler ristabilire in se medesimo una fede per altra via che quella del pensiero e della scienza. Anzichè, adunque, voler retrocedere, anzichè accasciarci in un grado di vita inferiore, avanziamoci con animo ardito e con buona speranza per quella via in cui la ragione ci spinge. In capo ad essa troveremo la scienza, od almeno il disinganno sulla possibilità della scienza. In quella od in questo si troverà la pace perduta "[1]. — Ma è possibile questa scienza, la

[1] Lo stesso concetto aveva svolto sulla fine della Prelezione, già citata, del 1866 (in *Gerdil*, I, 104-106); argomento di scandalo a certi avversari che accusarono il periodico in cui lo scritto fu pubblicato, di non riuscire tanto cattolico, quanto aveva promesso. Le proposizioni del Bertini furono difese come affatto conformi al cattolicismo dal PEYRETTI, direttore del periodico (*Credere e sapere*, in *Gerdil*, I, 257-264) e spiegate poscia dallo stessso Bertini con una lettera al Peyretti (I, 315-316). " Se per razionalismo ", dice qui il Bertini, " intendiamo quello che Ella intende, cioè un sistema il quale non assegna valore alcuno alle conoscenze autoritative, io non sono razionalista, e credo che pochi lo siano, non parendomi che a molti possa venire in capo di negare o dubitare che sia vero quello che venga affermato da una autorità la cui credibilità sia dimostrata da buone ragioni, pel solo motivo che non si vede *come* sia vero ". Ma il Bertini non credeva, come gli ortodossisti, che, quando tale credibilità non fosse pienamente dimostrata, si potesse supplire al difetto delle prove con " un atto di fede determinato da motivi soggettivi, come sono, per es., lo spirito d'obbedienza, la ripugnanza a separarci dal popolo credente, la tema di perder l'anima ". Un tale atto, secondo il B., è " il primo passo sulla via della depravazione morale ". In questo senso dichiara di essere razionalista, lasciando ad altri il vedere se possa e in qual senso dirsi cattolico. " Il filosofo s'occupa di concetti e di cose: quando, col metodo dialettico, ha posto in luce quelli e queste, lascia a chi vuol pigliarsela la cura di battezzarle ".

scienza della verità? Kant, in vero, disse non esser possibile la scienza della verità in sè. Ma, facendo della sua asserzione il risultato d'una ricerca scientifica, il Kant può rassomigliarsi a colui, che ad alta voce protestasse di essere sordomuto.

54. Cotesta scienza non parve mai al Bertini d'averla veramente trovata, benchè quella specie di leibnizianismo decapitato restasse pel resto della sua vita la migliore ipotesi adottabile a sciogliere le difficoltà di cui vedeva irto il problema della scienza assoluta. Lo spiritualismo, che nel 1870 difese contro il materialismo dello Schiff [1], è il pretto spiritualismo leibniziano già proposto nella *Filosofia della vita* [2], e raccostato ora opportunamente alle idee del Lotze, " quegli che fra i filosofi tedeschi viventi portò maggior luce in questa controversia " [3]. Nel '75, in certi *Schiarimenti sulla questione delle idee trattata da A. Manzoni nel suo Dialogo dell'Invenzione* [4], ritorna dal punto di vista ideologico sulla sua metafisica, e conferma le idee della *Storia critica* del '66, scrivendo che " forse la verità sta in un sistema che sia precisamente il contrario di quello di Eraclito: esiste ab eterno in eterno una infinita moltitu-

---

Nel *Gerdil*, I, 265-271, è pubblicato anche un " frammento di una lezione " del Bertini: *Pitagora e il suo istituto*, riprodotto poi con una sola aggiunta e poche mutazioni di forma nei §§ 59-60 della *Filosofia greca prima di Socrate*, Torino, 1869, pp. 161-172.

[1] Nella cit. memoria *Schiarimenti sulla controversia fra lo spiritualismo e il materialismo* letta all'Accademia il 9 gennaio 1870, e rist. in *Op. varie*, pp. 81-130.

[2] Vedi spec. in *Opere varie*, pp. 108-110 e p. 123.

[3] Pagg. 119-122.

[4] *Filos. delle sc. ital.*, vol. XI, pp. 279-307. Avendo un rosminiano, G. B. BULGARINI (*Sulla questione delle Idee*, nella stessa *Fil. sc. it.*, 1875, XII, 319) ribattute le critiche del Bertini al rosminianismo, il Bertini tornò nell'aprile 1876, pochi mesi prima di morire (*Nuovi schiarimenti sulla quest. delle idee*, in *Filos. sc. it.*, XIII, 175-198), sulla critica dell' ideologia rosminiana.

dine di cose differenti. Ciascuna cosa... è forma sostanziata in sè, atto puro, scevro da ogni potenzialità, e quindi immutabile. Ciascuna cosa insomma è essa medesima la sua idea ", avendo quegli attributi di immutabilità, indivisibilità, eternità che si sogliono attribuire alle idee. Ma, come le forme geometriche non avrebbero nessuna realtà, se non si supponesse a fondamento di esse lo spazio infinito, così le varie forme spirituali " ossia le maniere di essere che sono possibili in un soggetto " o, in altri termini, le idee hanno il loro fondamento reale nell' Ente infinito; il quale per altro non le crea, perchè già la creazione presupporrebbe la possibilità delle cose da creare, ossia le idee stesse: ma ab eterno in eterno le comprende nella sua intelligenza. Senza questo soggetto, le idee non solo non avrebbero nessuna realtà, ma non sarebbero nè anche possibili. La conoscenza dunque di enti non corporei, forniti in vario grado di perfezioni spirituali, ha per sua condizione fondamentale un'intuizione non direttamente osservabile, ma senza di cui non sarebbero possibili i fatti direttamente osservabili della nostra esperienza: l' intuizione dell' Ente infinito; come la possibilità della geometria presuppone l'intuito dello spazio infinito [1]. È, come si vede, la stessa dottrina leibniziana (cfr. *Monad.*, § 43), ma intesa in maniera schiettamente platonica. La stessa dottrina è ripresentata nelle *Considerazioni logiche sul concetto di specie e sui concetti che vi si connettono* [2]; benchè in questo scritto, come nella *Logica* che allora l'autore veniva scrivendo, non si possa disconoscere anche una certa azione del Lotze,

---

[1] Tutta questa parte costruttiva dell'articolo intorno al Dialogo manzoniano si può anche riscontrare nella *Logica* del Bertini, dov'è letteralmente ripetuta da p. 21 a p. 49; o piuttosto (cfr. *Log.*, p. 29 e *Schiar.* cit. in *Fil. sc. it.*, XI, 289 in fine) l' articolo riproduce un brano della logica, che allora doveva essere stato scritto.

[2] Negli *Atti* dell'Accademia del 1876, XI, 334 ss.; rist. in *Opere varie*, pp. 172-214.

col quale, d'altronde, il Bertini aveva tante ragioni di parziali consentimenti.

55. Ma, senza entrare in altri particolari, il già detto credo basti a far chiaro che, sotto la costante ispirazione jacobiana, tutta la filosofia del Bertini dal principio alla fine si muove dentro l'ambito del leibnizianismo. Che la *Filosofia della vita*, oltre le tante teoriche particolari, che si sono specialmente notate, prenda le mosse da Leibniz, basterebbe a dimostrarlo già lo stesso concetto dell'Ente infinito, solo concetto reale, che diventa la leva della metafisica [1]; basterebbe il concetto della creazione continua [2]. Le differenze tra la prima e la seconda fase della filosofia bertiniana non possono apparire, d'altra parte, gran fatto notevoli, se si pone mente alle esitazioni, alle difficoltà non dissimulate della prima opera filosofica. Il teismo mistico di prima già conteneva in sè il teismo filosofico di dopo. Dal '50 al '66 di mutato realmente non c'è altro che la situazione psicologica dell'autore. Il quale dopo il 1860 la rompe apertamente col cattolicismo; e dopo la *Questione religiosa* scrive, sempre da rigido razionalista, le *Lettere sulla religione* (1870) [3], una risposta al Mamiani *Sulla critica delle rivelazioni* (1873) [4], e la stringente ed eloquente critica del novissimo domma dell'infallibilità papale nel volumetto postumo *Il Vaticano e lo Stato* (1876) [5]. Non contento, fin da principio, del puro misticismo jacobiano, propostosi il problema d'una filosofia razionalistica, era inevitabile che dovesse ricadere e dibattersi tra le difficoltà del leibnizianismo, poichè non gli riuscì d'infilare la porta della moderna filosofia, intendendo il valore del kantismo e del nuovo soggettivismo.

---

[1] Cfr. *Monadologie*, § 45 e *Théod.*, § 20.
[2] Cfr. *Théod.*, part. III, § 385 e *Nouveaux Essais*, liv. IV, § 19.
[3] *Filos. d. sc. ital.*, I, 340-352; II, 108.
[4] *Fil. d. sc. ital.*, 1873, VII, p. 71.
[5] Studi e proposte, Napoli, Detken, 1876.

Pochi giorni prima di morire a un suo scolaro che gli aveva mandato da Napoli uno scritto da lui desiderato dello Spaventa (" il più serio e chiaroveggente degli hegeliani d'Italia "), di cui voleva tener conto nella compilazione del corso di filosofia che allora veniva scrivendo, espresse il convincimento, che " il restringere il vocabolo scienza a significare puramente i risultati dell' esperienza, dell'osservazione e dell'induzione, come si fa oggidì...... sia non solo arbitrario, ma contradittorio. La tesi: ciò che trascende l' esperienza non può essere soggetto di scienza, è essa medesima una tesi speculativa, poichè l'esperienza non ci dice nulla su quel che può o non può essere "; e giudicava " salutare un ritorno ad Hegel, o per dir meglio, al suo metodo, e a quella sua assoluta, e direi quasi eroica fiducia nelle forze della ragione umana " [1].

E questa eroica fiducia ei l'ebbe. Ma all'alta aspirazione fu negato d'attingere la meta per la ragione che ho detto. Quella specie di rivoluzione copernicana compiuta dalla *Critica della ragion pura* per lui passò inavvertita. Dio, l'essere, la realtà rimase per lui fuori della mente, eterno presupposto dello spirito. Platonico anche lui, non intravide il centro dove bisogna collocarsi per vedere l'unità del mondo. Kant per lui non è altro che uno scettico, e noi non possediamo nella mente il filo, il principio vivo della realtà.

---

[1] Vedi la lettera a P. Merlo, nel *Giornale napoletano di filos. e lettere* del 1876, vol. IV, p. 823.

CAP. III.

IL DINAMISMO DI LUIGI FERRI.

1. La stessa intuizione dinamistica platonizzante del Bertini seguì Luigi Ferri, nato a Bologna il 15 giugno 1826, morto a Roma il 19 marzo 1895[1]: ma giungendovi per altra via del filosofo piemontese, al quale non si può paragonare senza suo grave discapito. Il Bertini, quale abbiamo cercato di ritrarlo nel suo affaticarsi ansioso verso l'idea, animo profondamente religioso, inquieto, tormentato sempre dall'eros filosofico e tormentatore instancabile delle proprie idee; il Ferri, spirito superficiale, cercatore dell'erudizione per l'erudizione (in cui non gli si può negar qualche merito), freddo, ignaro dei bisogni più profondi dello spirito. Basterebbe a definire il carattere della sua mente l'alta importanza storica da lui sempre attribuita alla così detta filosofia di T. Mamiani. Egli è il prototipo di quei molti filosofi che si sono poi avuti in Italia, i quali passano tutta la vita a insegnare e a scrivere di filosofia, senza rendersi un conto esatto e chiaro di quel che sia questa forma di sapere;

---

[1] Per la biografia v. C. CANTONI, *L. Ferri*, in *Riv. it. di filos.*, 1895; G. BARZELLOTTI, *L. F.*, in *N. Antologia* dell' 1 aprile 1895; e *Commemorazione di L. F.*, nei *Rend. della R. Acc. de' Lincei*, sc. mor., s. 5ª, vol. IV, 1895; TAROZZI, *La vita e il pensiero di L. F.*, Palermo, Sandron, 1895 (estr. dalla *Rivista di Sociologia*), e l'opuscolo commemorativo *Per L. F. nel 2° anniversario della sua morte* (Roma, Balbi, 1897), con scritti di vari professori.

e fanno tutti, presso a poco, come Gaspare Gozzi, quando a un suo amico scriveva a lungo perchè non aveva niente da dirgli.

Il Ferri, infatti, scrisse moltissimo; e agli spiriti leggieri e ai profani che fanno di tutti i filosofi un fascio, anche perchè professore di filosofia nelle capitali d'Italia, dal 1863 al '71 di Storia della filosofia nell'Istituto superiore di Firenze, e, dopo, di Filosofia teoretica nell'Università di Roma; e perchè braccio destro del Mamiani, ossia del più illustre, certo, degli scrittori italiani di questa materia, nella *Filosofia delle scuole italiane;* e, alla morte dell'ottimo conte, direttore della *Rivista italiana di filosofia*, potè parere un caposcuola, o almeno uno dei più autorevoli, come fu de' più operosi cultori degli studi speculativi. Ma, tra tanti libri, opuscoli e articoli, che egli venne pubblicando nel lungo trentennio della sua attività letteraria [1], il lettore che vada in traccia del suo pensiero filosofico, dovrà stentare per riuscire a raccogliere le quattro o cinque idee, che si possono considerare come costitutive della sua dottrina.

2. Un biografo benevolo ha detto che nella costruzione di questa dottrina il Ferri " non ha potuto far prova di quella genialità di tecnica immaginosa con cui altri artisti del pensiero avevano, prima di lui, librato in aria i loro splendidi palagi d'idee " [2]. Ma al Ferri mancò questa genialità, perchè ogni tecnica è governata dall'idea di un fine, e la visione del fine il Ferri non l'ebbe mai. Non la ebbe netta quale dev'essere, affinchè ponga in moto le energie dello spirito e generi una vera dottrina, che domini e regga tutto il pensiero, e costituisca propriamente una coscienza filosofica. Di qui la mancanza di calore e di colorito de' suoi scritti affannosi, senz'anima; che paiono composti a pezzi, un po' alla volta, alla stracca: rimpolpati di

[1] Se ne può vedere l'elenco nella cit. *Commem.* del Barzellotti.

[2] BARZELLOTTI, *N. Antologia,* fasc. cit., p. 558.

considerazioni estranee, accessorie, per lo più storiche, ma di una storia che non genera la dottrina, ma si limita ad enumerare gli errori a cui si crede di contrapporre la verità: ultimo anelito di quello sfiaccolato storicismo che dominava negli scritti degli eclettici francesi, sotto i quali il Ferri, nella Scuola Normale di Parigi, aveva studiato filosofia. Col Mamiani egli va appaiato, bisogna dirlo, pel discredito in cui essi fecero cadere in Italia gli studi filosofici, come esercizio noioso di menti oziose e vuote: che è per l'appunto — sarebbe vano dissimularlo — il concetto dei nostri studi sparso tra le persone che nella seconda metà del secolo XIX sono state tuttavia più benemerite della cultura scientifica italiana. Ed essi nelle loro riviste furon maestri di quella curiosa tolleranza, che si andava predicando come il primo dovere di ogni filosofo, con gravissimo danno di questi studi, nei quali il primo venuto credeva di poter mettere bocca. Libertà sì, ma dei liberi; nè può meritare il nome di dottrina lo sproposito di chi vuol prender d'assalto la verità. In tutte le scienze c'è la storia che segna una netta linea tra la dottrina ancora sostenibile e lo sproposito; ora anche la filosofia, anzi essa più e meglio delle altre scienze, ha la sua storia e la sua linea, che bisogna rispettare.

Cotesta linea, il Ferri non si può dire che l'abbia vista, benchè della storia della filosofia avesse una cognizione ben altrimenti estesa del Mamiani. Ma la storia non gli diede mai un'orientazione; onde la percorse in lungo e in largo, a tentoni e a caso, secondo l'occasione, senza riuscir mai a dominarla tutta come indirizzata a un concetto, principio assoluto d'ogni speculazione ulteriore.

3. Fin dal 1857 [1], quando uscì in una rivista di Torino il primo abbozzo delle *Confessioni d'un metafisico*, il Ferri

[1] Anteriormente aveva scritto due saggi di poca importanza: *Della filosofia e del metodo di A. Rosmini*, e *Della filosofia del diritto presso Aristotile*, nel *Cimento*, vol. VI, 1855.

fu attratto nell'orbita del pensiero del Mamiani, ma non accettò il platonismo fantastico di cui questi si faceva banditore in Italia. In quell'anno e nei due successivi scrisse tre lettere a esso Mamiani, pubblicate nella stessa rivista [1]; e già vi si delinea l'indirizzo che egli avrebbe seguìto. Indirizzo ancora essenzialmente platonico, benchè l'autore s'adoperi a superare quella posizione. Nella prima di queste lettere è degna di nota la critica delle teorie della conoscenza, che, contrapponendo l'oggetto al soggetto, presuppongono tuttavia la conformità dell'uno all'altro: dove pare che il Ferri senta tutta l'importanza del kantismo. Si direbbe pure che egli arrivi a cavarne la conseguenza suprema, ove nota che "nel vero è una dipendenza dal doppio termine dell'essere e del pensiero, e che quindi esso è una doppia determinazione dell'uno e dell'altro", e che è "tanto reale quanto ideale, tanto ontologico quanto logico, che anzi questi due caratteri in esso si agguagliano e si compenetrano" [2]. Ma nella stessa pagina si legge: "Sottoponendo la esistenza del vero ad una relazione attuale colla mente, si farebbe, da quanto sembrami, dipendere l'oggetto dal soggetto, il vero che è legge e principio del conoscere, dal conoscere [3] che qui è fatto". In conclusione: il vero è anteriore all'atto del conoscere; ma, supposta l'esistenza d'un intelletto sufficiente, il vero è intelligibile rispetto a questo intelletto. Dove questo supposto intelletto trascendente sarebbe altro, come si vede, dall'intelligibile suo. Onde il vero starebbe sempre da sè: che è platonismo schietto.

---

[1] *La Rivista Contemporanea*, 1857, vol. X, pp. 481-493; 1858, XIV, 336-354; e 1859, XIX, 291-319: ristampate dal MAMIANI nelle *Confessioni*, I, 674-688; 701-723; 762-799.

[2] *Confessioni*, I, App. pag. 686.

[3] Nelle *Confessioni*, l. c. è stampato: *principio del conoscere, che qui è fatto*. Ma è evidente che si tratta d'un errore di stampa.

4. Così, nella seconda lettera, egli si faceva ad oppugnare la dottrina platonica caldeggiata dal Mamiani, affermando che, " qualunque sia il fondamento che buona parte di essa trova nei nostri sentimenti, nell' indole e nei bisogni delle umane generazioni, il severo ed imparziale giudizio della scienza moderna relega nelle regioni della poesia tutto ciò che non regge alla critica della conoscenza, o contraddice alle discipline che, con incontestabile testimonianza d' esperimenti e di fatti, dischiusero l' adito agli intimi penetrali dalla natura " [1]. Separato l'universale dal sensibile, non si può più spiegare ciò che di universale, d' immanente c' è nel particolare e transeunte della natura; separato l' intelletto dalla percezione sensibile, non è più possibile spiegare la formazione della conoscenza, che procede dal sensibile all' idea. La filosofia della natura è il maggior campo da cui si levano gli argomenti contro i platoneggianti. All'assoluta divisione fra la percezione e l' idea, fra l'esperimentare e l'intendere, ripugna " e l'unità generica della conoscenza e la medesimezza intrinseca dell'essenza, e la natura sempre intellettiva del giudizio, qualunque sia l'indole de' suoi termini " [2]. Ogni trascendenza qui sembrebbe negata. " Io credo che si possa, senza far torto all' infinito, avere più stima del finito, e concedergli un po' più di consistenza. Passa la figura di questo mondo, sclama la Bibbia. Tutto corre e nulla resta, grida l' antico Eraclito. Verissimo ! Ad una condizione però; ed è che non si guardi che la corteccia delle cose create; imperocchè nel fondo (mi si conceda la metafora) esiste un elemento permanente, e atto a diventare oggetto di scienza " [3]. — " Se l'uomo e il mondo hanno comunione con Dio per l' immanenza di un elemento assoluto, la storia dell' umanità e la scienza della natura hanno una parte ve-

[1] *Conf.*, I, 711.
[2] *O. c.*, I, 716.
[3] *O. c.*, I, 719.

ramente divina "[1]. — Ma in che consistesse questo elemento assoluto e divino del finito il Ferri non sapeva dire. Io affermo e non provo, egli confessava; e terminava col motto: *fides quaerens intellectum.*

5. Affrontò il problema nella terza lettera, e credette di poterlo risolvere abbozzando una dottrina, che svolse più tardi, ma non sorpassò più in tutto il resto della sua carriera filosofica; dualismo platonico, benchè l'autore lo contrapponga al platonismo, come una conciliazione di Platone con Aristotile. Bisogna, secondo lui, supporre una legislazione universale inerente allo spirito e alle cose, nella quale consiste la verità. Che una verità ci sia, è costretto ad ammetterlo anche lo scettico; e la verità della cognizione, non potendo essere che la verità dell'oggetto della cognizione, importa necessariamente l'identità delle leggi onde si formano e si mantengono le cognizioni e i reali. " Se la supposizione di una discordanza o di una analogia ipotetica e inesplicabile fra lo spirito e le cose potesse reggere, io non vedrei più altro pensiero al mondo che quello di Leopardi, altro contegno che quello di Eraclito, altra filosofia che quella di Kant "[2]. — Dunque, nè discordanza, nè analogia, ma medesimezza.

Non si creda perciò che il Ferri intenda sostituire all'opposizione lo spinozismo. " L'unità di sostanza confonderebbe insieme tutti gli enti, e li trasformerebbe in modi di un medesimo soggetto ". No: la medesimezza del vero, egli dice, non osta per nulla alla pluralità delle sussistenze sostanziali. " Lo spirito, come ente specificamente distinto da tutti gli altri, comprende in se medesimo determinazioni e leggi che non s'incontrano nel giro delle altre sostanze e costituiscono la sua preminenza "[3]. Lo spirito

---

[1] O. c., I, 723.
[2] O. c,, I, 777.
[3] O. c., I, 772, 773.

è sostanza diversa, sussistente come diversa dalla natura: ma le leggi universali (quantità, qualità, tempo, spazio, causalità, finalità, " e tutte quelle che si riferiscono alle supreme categorie dell' intelletto ") sono identiche, e governano i nostri giudizi, come reggono la natura. " Il vero conserva, ovunque s' incontri e s' appalesi, la medesima essenza e il medesimo valore assoluto, poichè per le stesse leggi e condizioni fondamentali esso si rappresenta al di dentro di noi e si effettua al di fuori, si attua nell' idea e s' individua nella percezione, apparisce nell' oggetto della ragione e nel contenuto della esperienza " [1].

Il malaccorto filosofo non s'accorge del dilemma, che si cela in fondo al suo pensiero: non vede che se il vero è uno e la logica della natura identica alla logica dello spirito, la sostanza non può non esser una, in due momenti diversi; e che, se le sostanze son due, le categorie dello spirito devono essere fondamentalmente diverse dalle categorie della natura. Non lo vede, perchè, mentre afferma l'unità logica e ontologica del vero, è sempre dominato dall'esigenza fantastica d'una realtà esterna al pensiero e d'un pensiero esterno alla realtà: e non intende che la sostanza consiste nel sistema delle categorie; per modo che dire legislazione universale degli enti e dire sostanza è la stessissima cosa. Onde s'avvolge nella curiosa contraddizione di ammettere come universali i principii d' ogni intelligibilità (categorie), e di pretendere insieme che lo spirito sia costituito nella sua preminenza da determinazioni e leggi che non s' incontrano nel giro delle altre sostanze.

Infine: parla di vero assoluto, logico e ontologico insieme, comune alla natura e allo spirito, sostanza (lo ammette bene egli, benchè non ne abbia coscienza), unica sostanza dell'una e dell'altro, e non ha occhi per mirare in faccia questo vero e questa sostanza: tra la natura e lo spirito, tutto preoccupato dell' incontestabile testimonianza dei fatti e degli espe-

[1] *O. c.*, I, 787.

rimenti, il Ferri si dimentica di Dio. L'opposizione in cui resta impigliato, tra soggetto e oggetto, non gli lascia scorgere il significato e il valore di quella " medesimezza delle leggi degli enti, in quanto enti ", del vero " in quanto esiste in sè e per sè ", ossia di quella " legislazione identica colla prima ragione, colla prima sostanza e colla prima causa ", di cui tuttavia, spinto dalla logica, afferma l'esistenza.

6. Questo punto di vista della irreducibile opposizione dell'oggetto al soggetto non fu mai superato, come dicevo, dal Ferri. In uno, infatti, dei suoi ultimi scritti *La dottrina della conoscenza nell'hegelianismo* (1887), parla sempre di un " commercio fra l'esterno e l'interno nella conoscenza "; commercio, che non avverrebbe, secondo il suo modo di dire, senza limitazione radicale. " Per la natura refrattaria dei primi elementi sensibili a convertirsi in elementi pensabili, per la stessa fenomenalità dell'estensione e del moto, termini fondamentali e obbiettivi di percezione, il valore di fenomeno non oltrepassa quello di segno, il suo essere è parvenza che dipende dal concorso di due fattori, o di due azioni irreducibili; l'intero mondo dei fenomeni è per la mente un mondo di simboli che essa registra, interpreta, integra colle sue funzioni e colle categorie e leggi del pensiero, ma di cui non può spiegarsi l'incancellabile divario dalla sua propria natura, se non ammettendo che la fonte della identità e delle differenze del reale, in altri termini l'unità categorica delle cose, non sia il pensiero, ma un'attività primitiva, suscettiva di determinazioni che dirigono la conoscenza al pari delle formazioni intrinseche e delle apparizioni estrinseche della natura " [1].

È, come ognun vede, la stessa dottrina delle lettere al Mamiani del 1857 e 59. Soltanto, ora vien definita come

[1] *Riv. it. di filos.*, a. IV, vol. I (marzo-aprile 1889), pp. 146-7.

attività quel vero, quella sostanza trascendente, fin d'allora postulata come fondamento alla verità, ossia alla corrispondenza delle due legislazioni, dello spirito e della natura. E intorno a questo concetto dell'attività sostanziale degli esseri si aggirò il Ferri negli ultimi anni della sua vita, affaticandosi a dar corpo a un monismo dinamico, in cui gli parve potessero conciliarsi perfettamente i diritti della speculazione con quelli della esperienza.

7. Per parecchi anni fu distratto per lavori di semplice erudizione dallo studio del problema filosofico. Pubblicando nel 1869 il suo *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au dix-neuvième siècle* [1], rappresentò, come sopra fu accennato, la filosofia del Mamiani come un progresso su l'idealismo italiano antecedente e, rinunciando a ripeterne quelle stesse critiche, che noi conosciamo, di dieci anni prima, parve che in tutto accettasse l'ontologismo delle *Confessioni d'un metafisico*. Al problema che aveva attirato già il suo pensiero, non tornò se non nel 1878, l'anno stesso in cui pubblicò il primo abbozzo [2] dell'altro suo libro

[1] Paris, Durand et Didier, 1869, 2 voll. in 8°. — Questo saggio fu scritto per incarico del ministro della P. I. Domenico Berti, perchè servisse di relazione all'Esposizione universale di Parigi del 1867. Una recensione di esso è tra gli *Scritti vari* di F. FIORENTINO, Napoli, Morano, 1876, pp. 468-75. V. pure le osservazioni polemiche dello stesso Fiorentino, *o. c.*, pp. 57-61, e *Filos. contemp. in Italia, passim*. Un'altra recensione fu scritta da A. FRANCK nel *Journ. d. Savants* del 1872.

[2] Questo primo abbozzo, col titolo *Sulla dottrina psicologica dell'associazione*, fu pubblicato nel 1878 nelle *Memorie* della R. Acc. dei Lincei. Rifatta e sviluppata nel 1882 per un concorso dell'*Académie des sciences morales et politiques*, nel quale venne premiata su relazione del Bouillier, questa memoria uscì prima in francese (Paris, Baillière, 1883) e poi in italiano (corretta ed ampliata) a Roma, Fratelli Bocca, 1894. Ne ho avuto tra mano e citerò la francese. Per l'erroneo apprezzamento che vi si fa (chap., III) di un opuscolo di F. M. Zanotti, *Della forza attrattiva delle idee*, è da vedere D. PROVENZAL, *I riformatori della bella letter. ital.*, Rocca S. Casciano, 1900, p. 232, e quello che ne scrissi io stesso in *Rass. crit. letter. ital.*, VII (1902), p. 46-7.

che con l'*Essai* merita ancora d'esser cercato e letto, *La psicologia dell'associazione dall' Hobbes ai nostri giorni*. Vi tornò in uno scritto *L'idea: analisi de' suoi caratteri* [1], che doveva essere il primo di una serie di articoli indirizzati a dimostrare con analisi psicologiche, come dice lo autore, o piuttosto gnoseologiche, la verità della dottrina realistica della conoscenza, sostenuta tanti anni prima nelle lettere al Mamiani. In questo scritto il Ferri si scusava quasi dell'aver lasciato in disparte per venti anni le considerazioni critiche di quelle lettere, dichiarando che queste considerazioni, essendo quasi tutte speculative, gli eran sembrate bisognevoli di maggiore analisi psicologica; e che, d'altro lato, avendo continuato il Mamiani a svolgere la propria dottrina, egli aveva ritenuto " conveniente attendere il risultato definitivo delle sue speculazioni ". In quei vent' anni, insomma, il Ferri rimase sotto l' influsso del pensiero del Mamiani; e non fece nulla di suo. Ora riprende a lavorare intorno alle proprie idee, e vi torna con i suoi studi recenti degli associazionisti inglesi, tutt'altro che adatti a fargli superare quella posizione. L'antico realismo torna in campo infatti più ostinato e più ingenuo d'una volta.

8. Non vi è concetto senza giudizio, nè giudizio senza sintesi, nè sintesi senza ordine, nè ordine senza rapporti congiunti. E questi rapporti? I rapporti " sono dati nell'osservazione sensata sotto forma di associazione ": Ma il Ferri non s' arresta a questo crudo empirismo, come non vi si arrestava nel '58. La famosa legislazione resta sempre doppia: di là e di qua: legge dell' oggetto e legge del soggetto. Ci sono le " sintesi della natura, manifestate dalla costante associazione dei fenomeni, ripercosse, a così dire, nelle nostre sensazioni e nei nostri fantasmi "; ma han bisogno d'esser compiute e integrate per diven-

---

[1] Nella *Filos. sc. ital.* dell'ottobre 1878, vol. XVIII, pp. 131-146.

tare veri e proprii concetti. L'associazione non dà se non semplici rapporti di coesistenza. Occorre inoltre un atto mentale, un'intuizione mentale, che dia l'unità alla sintesi della natura; occorre la riflessione e il ragionamento, che trasformi le coesistenze in nessi di causalità e finalità. C'è dunque la sintesi della natura e la sintesi dello spirito.

— Ma dunque l'associazionismo va corretto con l'idealismo trascendentale kantiano? — Neppure: " l'oggetto, materia e forma, appartiene alla esperienza: ma la forma vien riprodotta dalla mente con un processo di attività interiore che corrisponde a quello della fenomenalità esteriore ". Al Ferri non riesce di risolversi nè per l'una nè per l'altra alternativa. La forma è nell'oggetto, data nella associazione; ma cotesta forma non basta; ci vuole anche la forma del soggetto, dell'attività sintetica della mente; viceversa, questa seconda forma non è altro che la prima, poichè vi corrisponde. Messo alle strette, tra la identità e la differenza delle due forme, e quindi tra l'associazionismo empirico e il dinamismo a priori dell'intelligenza, il Ferri ricorre a un mezzo termine: " L'esperienza contiene non solo la materia, ma il primo abbozzo della forma dell'idea nell'associazione de' suoi elementi, e il fondamento della unità sintetica o essenza mentale che ne è l'essere ". Mezzo termine, compromesso, pel quale il Ferri crede di poter restare con un piede nell'empirismo pur mettendo l'altro nella metafisica, tal quale come una volta: con due leggi, servo di due padroni. Questo compromesso fu il pascolo della sua intelligenza in tutto il resto della sua vita speculativa. Così anche nello scritto già menzionato, sulla *Dottrina della conoscenza*, dirà che " le registrazioni della percezione, chiamata dallo Spaventa indicativa [della prima forma di coscienza], abbracciano rapporti sensibili le cui serie e associazioni naturali costituiscono un materiale di rappresentazione già fornito di forma. Quella che vi aggiunge

l'intelletto la compie, la innalza, ma non crea nè i termini nè le relazioni elementari " [1].

9. Questi gl'insegnamenti della psicologia dell'associazione. Il dualismo resta, come prima: ma per analogia con l'attività sintetica della mente ora si parla, secondo che s'è veduto, di un processo della fenomenalità esteriore; e la corrispondenza delle due legislazioni si muta nella corrispondenza di due attività o energie. E il rapporto di queste due energie divien argomento della meditazione del Ferri. Nell'ultimo capitolo della memoria sull'associazione egli affronta questo problema, e ci dice la sua ultima parola. La soluzione kantiana gli pare scettica. Bisogna uscire, dunque, fuori del pensiero, in cui Kant ci ha rinserrati. " Il fenomeno sensibile non è nè può essere puramente oggettivo, o puramente soggettivo, ma qualche cosa che dipende dai due termini e dalla loro opposizione, qualche cosa che è data nel loro rapporto, che apparisce all'essere conoscente e che è l'apparenza reale della cosa conosciuta " [2]. Questa cosa ci si rivela direttamente per l'esperienza. Le sensazioni, a prescindere dal loro carattere affettivo e impulsivo, sono intuizioni; e come intuizioni, sono diverse. Donde questa differenza? È evidente: dal termine immediato al quale si riferiscono. Tra le intuizioni, quelle fornite del senso della vista e del tatto, occupano, come tante volte è stato osservato, il primo posto nel criterio della esteriorità: estensione, movimento, resistenza, ecco i dati essenziali del mondo esterno; ed essi sono il contenuto di intuizioni visive e tattili. La resistenza suppone il movimento, e questo l'estensione: " E sono queste tre cose riunite, estensione, moto, resistenza, che, nell'ordine stesso di questa enumerazione, ci rivelano una realtà opposta alla nostra, la realtà che chiamiamo esterna o obiettiva ". Intanto l'estensione è

---

[1] *O. c.*, p. 146.

[2] *La psych. de l'assoc.*, p. 334.

molteplicità: e l'idea dell'esteso, la sua unità sintetica, suppone l'attività del soggetto. Quindi la obbiettività della estensione non va scompagnata dalla sua relatività al soggetto. E per chi avesse altri dubbi circa l'oggettività della estensione, il Ferri ammonisce che del resto c'è " *une autorité bien forte* "; che si può invocare contro tutti i tentativi fatti dai filosofi sistematici per togliere all'estensione il suo valore oggettivo e farla rientrare nel soggetto; e *cette autorité c'est la science!* E che? non disse Galileo che il libro della natura è scritto in numeri e figure? e non domandava Cartesio l'estensione e il movimento per costruire il mondo? E la *méthode des sciences physiques a confirmé constamment les vues de ces maîtres. Pour le physicien l'univers est un mécanisme.....* [1]. — Se la filosofia non basta, c'è, dunque, la fisica a garantire l'esteriorità dell'estensione: Kant, in ultima analisi, è vinto con la fisica. E dire che con la *Critica* egli credeva d'aver dimostrato la possibilità di questa *science* del Ferri!

È vero bensì che il Ferri non s'arresta all'elemento geometrico (estensione), nè a quello meccanico (movimento) della realtà, che hanno sempre un'obbiettività relativa. L'assoluta obbiettività del mobile esteso ci è rivelata nella nostra coscienza mercè l'analisi delle sensazioni organiche, di sforzo muscolare e di resistenza, come forza che resiste alla nostra forza, e principio di un'azione opposta alla nostra. La psicologia dà una base sperimentale al dinamismo di Leibniz, del quale per altro restano sempre problematici i dettagli. Il dinamismo della natura va compiuto col dinamismo dello spirito; e l'uno e l'altro si possono per ipotesi pensare come un solo dinamismo.

10. Questo concetto il Ferri si sforzò di svolgere in tre memorie lette all'Accademia dei Lincei tra il 1885 e l'88:

---

[1] *O. c.*, p. 333.

intitolate l'una *Analisi del concetto di sostanza e sue relazioni coi concetti di essenza, di causa e di forza (contributo al Dinamismo filosofico)*; l'altra *Dell'idea del vero e sua relazione colla idea dell'essere;* e la terza *Della idea dell'essere* [1].

Cominciamo dall' idea del vero. Esaminate criticamente le dottrine della scuola ontologica o platonica, della hegeliana, della kantiana e neokantiana, della empirica associazionistica ed evoluzionistica e della tomistica intorno al concetto del vero, il Ferri conchiude che il necessario contemperamento dell' esigenza kantiana dell' attività costruttiva dello spirito col bisogno della obbiettività del conoscere si può aver solo nella dottrina " che fa consistere l'unità dell'essere, quanto alla natura sua, nell'energia, e l'unità delle leggi dell'essere nei rapporti fondamentali derivanti dalle categorie inseparabili dell'energia stessa; in guisa che la natura essendo un complesso di forze, ossia di principii di energia, e lo spirito essendo esso pure un tal principio, benchè, di più, cosciente e intellettivo, essi sono conciliati nella unità generica di natura e di leggi " [2]. È sempre la doppia legislazione di trent'anni prima: se non che allora, signoreggiando il Mamiani, s' insisteva sulla duplicità; ora, imperando il positivismo monistico, lo scrittore è portato naturalmente ad insistere sull' unità fondamentale. " Il dua-

---

[1] Vedi gli *Atti della R. Acc. dei Lincei,* 1885, s. 3ª, vol. XII, pagine 303-335; 1887, s. 4ª, vol. III, parte I, 5-42; e 1888, s. 4ª, vol. IV, parte I, pp. 38-77. Negli *Atti* del 1886 (s. 4ª, vol. II, parte I, 251-75) è inserita un' altra memoria del Ferri, *Il fenomeno sensibile e la percezione esteriore, ossia i fondamenti del realismo,* parte I, letta nella seduta del 19 giugno 1881. In questa prima parte l' A. fa la storia della questione, esponendo le dottrine della percezione esterna nella filosofia greca fino a Plotino. Il sèguito non fu più pubblicato: ma come tale potrebbe esser considerato lo scritto su l'*Idea del vero.* Altre osservazioni gnoseologiche publicò nel 1892: una nota *La percezione intellettiva e il concetto (Rend. Lincei,* 1892, vol. I, pp. 408-421) e *Alcune considerazioni sulle categorie,* ivi, I, 459-474.

[2] *Atti,* cit., p. 24.

lismo inconciliabile dei sistemi, che separano affatto in due ordini diversi lo spirituale e il materiale, l'ideale e il reale, crea una difficoltà insuperabile alla unità della scienza e del vero; mentre invece questa difficoltà non esiste nella dottrina di un dinamismo, secondo il quale le forze, ossia gli enti obbediscono a una legislazione comune, non ostante la particolarità delle leggi che ne governano le diverse specie "[1]. Il vero non è la conformità del pensiero con se stesso, ma con l'essere: quella darebbe una verità puramente formale, non la verità materiale. Per raggiunger la quale bisogna pensare l'essenza d'ogni reale costituita da un complesso di atti e relazioni, che si rivela a noi come un complesso di fenomeni legati nello spazio e nel tempo; complesso, che la mente poi, obbedendo a quelle stesse leggi che reggono universalmente le energie, rifà in se medesima, costruendo altri complessi di natura ideale, che spieghino in modo adeguato le apparenze. Onde il vero va ecletticamente definito come una conformità del pensiero alle leggi sue proprie e alle leggi dell'essere. Dove è evidente che, per quanto il Ferri si sforzi di accordarsi col realismo empirico, resta sempre predominante il motivo dualistico. Leggi del pensiero e leggi dell'essere: due mondi che non coincidono mai, riluttanti sempre a lasciarsi conciliare nel concetto stesso del vero vagheggiato dal Ferri.

11. D'un tal concetto equivoco del vero egli s'era già servito nello scritto sull'*Idea di sostanza* per tentare uno schizzo della sua concezione dinamica. Pel Ferri, si può dire, le sostanze son due: quella dell'essere e quella del pensiero; ma queste due sostanze, non si sa come, si corrispondono, anzi sono una sostanza.

Ogni reale deve avere le condizioni della realtà: deve

---

[1] *Atti* cit., p. 25.

essere o poter essere percepito; deve quindi operare o poter operare su di noi, che opereremo o potremo operare su di esso. Ogni reale è un'attività, e come tale ha un certo numero di aspetti, che rappresentano la sua costituzione e il suo processo. I due estremi di questo processo sono la sostanza e l'accidente; fra i quali media l'essenza, o complesso di attributi inseparabili dai due estremi. E un concetto vero della sostanza, non potendo prescindere dall'attività, non può prescindere dal processo per cui la sua essenza si realizza negli accidenti. Questo principio d'attività dei fenomeni è unico, primo, stabile: sicchè, oltre l'attività, bisogna riconoscere come caratteristiche della sostanza la unità, la primalità e la stabilità. Questi attributi, secondo il Ferri, spettano non solo alla sostanza prima, allo assoluto, all'infinito, ma anche alle sostanze seconde e ai modi; dei quali postula la sostanzialità, contro lo spinozismo, non per alcuna ragione speculativa (chè non ne adduce), ma togliendo dall'esperienza i criteri del sostanziale e della sostanza: errore grossolano, sul quale per altro ora non giova insistere. La sostanza, per lui, è una legge fondamentale dell'universo affatto conciliabile colla opposizione e unione del relativo e dell'assoluto, del finito e dell'infinito. L'ingenua disinvoltura con cui scivola sull'arduo problema, è uno dei tanti segni della forza del suo ingegno filosofico.

Questa legge della sostanza è legge dell'essere e legge del pensiero. Infatti sostanza vuol dire essenza unica, a priori, permanente. E l'essenza d'ogni reale con questi caratteri è bensì produzione della mente, ma in conformità dell'esperienza del reale. Solo principio a priori, l'unico, è quello di condizionalità o causalità, che rende per l'appunto possibile il riferimento degli attributi logici dell'unità, priorità e permanenza ai gruppi associati di sensazioni offerti dalla esperienza: perchè senza tali attributi la ragione non potrebbe applicare il principio di condizionalità a nes-

suno degli elementi di tali gruppi. L'essenza perciò, e quindi la sostanza è ideale e reale insieme.

Il valore obbiettivo della sostanza dipende adunque dal principio di causa. La cui obbiettività è data dal concetto di energia, " il solo noumeno che ci sia rivelato direttamente ", in quanto atto psichico conscio e riflesso; laddove " il principio pensato delle nostre sensazioni e delle apparenze che vi sono contenute, il noumeno fisico, è determinato analogicamente mediante la nozione di forza o principio di energia che si rivela nella causalità cosciente "[1]. La nostra coscienza ci spinge a integrare il meccanismo della natura nel concetto superiore del dinamismo. Nella nostra interiore energia noi sperimentiamo la causalità, e siamo indotti a ritenere l'essenza e il suo termine correlativo, la sostanza, non solo come principio logico, ma anche come principio del reale. Il dinamismo risolve così l'opposizione del soggettivismo kantiano scettico, e dello intuizionismo platonico.

12. Questo, almeno, è il convincimento del Ferri; il quale non si accorge mai di rimanere, come gli empirici e come i platonici, con tutta la realtà fuori del pensiero, per quanti sforzi egli accumuli per avvincerla a questo inscindibilmente. Platonico resta sempre e dualista nella conclusione finale, dove, tornando sull'affermazione ingiustificata della distinzione d'una sostanza prima e d'una molteplicità di sostanze seconde, individuali, transeunti, dichiara candidamente che con le sue riflessioni " sul rapporto degli enti col loro fondamento universale e perpetuo egli non intende dar fondo all'universo e pretendere chiarire di tutto punto ciò che, a nostro avviso, rimarrà sempremai misterioso e impenetrabile, e cioè il come adeguato della creazione e la natura interiore del suo eterno principio. La dialettica

[1] *Atti* cit., p. 328.

può andare fino a un certo termine. La logica non può valersi delle categorie per una conoscenza concreta della realtà e dell' ordine universale che dentro ai confini in cui l'esperienza ne rende possibili le applicazioni " [1]. Trascendenza platonica e agnosticismo spenceriano. Non poteva essere diverso il risultato d'un filosofare che prese le mosse dal platonismo del Mamiani, e si esercitò principalmente sull' empirismo antifilosofico degli associazionisti inglesi.

Tutte queste idee che siamo andati esponendo sono raccolte e riordinate nella terza memoria: *Dell'idea dell'essere*, che può essere considerato come il riassunto di tutto il pensiero filosofico di Luigi Ferri.

13. Nel 1890, da un libro dello Spaventa il Ferri fu tratto a considerare *Il problema della coscienza divina* [2], " il più arduo come il più alto della speculazione metafisica "; non sapendo accogliere la dottrina hegeliana che nega al logo ogni personalità, e ne fa il principio ideale della realtà, in cui opponendosi a sè nella natura può acquistare coscienza di sè nell' uomo. No, dice il Ferri: " senza separare dal mondo il processo produttivo ed unificativo che costituisce le sostanze, le forme e la sintesi iniziale e finale degli enti, si può concepire, e secondo noi si deve, come necessaria al suo ufficio e alla sua intelligenza, una coscienza di se stesso ". Per questa coscienza la vita divina non si immedesima con quella del mondo; perchè l' oggetto di questa coscienza è identico al soggetto; per modo che Dio è personale avendo coscienza non d' altro, ma di sè medesimo, senza alcuna penetrazione di forze aliene. La coscienza divina, si badi, non è ragguagliabile alla coscienza che l' uomo ha dell' oggetto esterno nella percezione sensibile, bensì a quella che nell'uomo stesso fa il fatto per-

---

[1] *Atti* cit., p. 331.

[2] *Riv. it. di filos.*, an. V, (1890), vol. I, app. 257-279.

cettivo oggetto del pensiero: in altri termini, la coscienza di Dio è autocoscienza; è autogenesi di una vita, che producendosi, anzi che dividersi e estraniarsi da sè, si profonda in se stessa e si possiede per la presenza a se medesima. L'autogenesi è l'esplicarsi dell'attività costitutiva e ordinatrice del cosmo; ed è l'elemento immanente del concetto di Dio. La coscienza di questa autogenesi è autocoscienza e personalità; e costituisce la trascendenza divina. Questi due attributi non sono separabili. " Senza l'immanenza Dio diventa un essere astratto e quasi un fuor d'opera nell'universo; senza la trascendenza, fondata nella coscienza, la sua personalità si dilegua, e con essa l'unità sua; e la sua sostanza non è più altro che la base comune degli enti finiti, la materia da cui si svolgono ".

In questa finale intuizione leibniziana il Ferri s'accorda col Bertini; al quale per altro rimane molto addietro pel postulato misterioso della creazione, implicito in questo rapporto di subordinazione mantenuto tra gli enti finiti e l'ente infinito, a dispetto di ogni logica. Giacchè l'immanenza esclude la trascendenza, e viceversa. Se Dio è immanente, la coscienza di sè è coscienza di altro; e non c'è trascendenza. Se la coscienza di sè è trascendente, la coscienza di sè è identità assoluta, ossia non è coscienza, ma quel logo puramente ideale che si rifiuta.

Il Ferri volle sempre afferrare con tutte due le mani: platonico sì, ma anche aristotelico, come sosteneva contro il Mamiani; associazione sì, ma anche unità a priori dello spirito, come pretendeva contro gli associazionisti; soggettività sì, ma anche oggettività estrasoggettiva, come credette si potesse correggere Kant; e quindi teismo sì, ma anche immanenza. Partito comodo, forse, ma non molto filosofico.

CAP. IV.

FRANCESCO BONATELLI E LA FILOSOFIA DI LOTZE.

1. Molti punti di contatto con la speculazione di Luigi Ferri presenta quella di Francesco Bonatelli, (nato ad Iseo, nel Bresciano, nel 1830, morto a Padova il 13 maggio 1911), benchè diverse ne siano le origini e le ispirazioni, profondamente diversi la cultura e il valore dei due pensatori. Anche il Bonatelli è uno spiritualista dualista; anche il Bonatelli è un prekantiano nel modo di concepire l'oggetto, come realtà sensibile e come realtà intelligibile, di contro all'oggetto; anche il Bonatelli finisce nell'agnosticismo: anch'egli oltre il meccanismo psichico difende e mantiene l'attività autonoma e originaria della coscienza. Ma il Ferri muove dal Mamiani; e il Bonatelli dal Lotze; l'uno vuole ritagliare le ali alla metafisica fantastica delle *Confessioni d'un metafisico*; l'altro correggere le audacie panteistiche del *Microcosmo;* sicchè dove l'uno par che proceda, l'altro si direbbe che indietreggi, rispetto ai filosofi da cui traggono le loro principali ispirazioni. Il Ferri nella sua polemica spiritualistica

[1] Intorno alla biografia e alla vita politica del B., P. ROSSETTI, *Iseo e il suo lago nel patrio risorgimento,* Lovere, Restelli, 1910, p. 96, e il dizionario illustrato: *Il Risorg. ital.*, diretto da M. ROSI, II, p. 349. *In onore di F. B.* fu pubblicato pel suo 80° anno un fascicolo della *Cultura filosofica* (nov.-dic. 1910) con vari scritti intorno all'opera sua.

mira agli associazionisti inglesi e francesi; il Bonatelli al meccanismo psicologico degli herbartiani.

Ma, oltre la diversa orientazione, separa di gran tratto la critica del Bonatelli da quella del Ferri l'acume, che è talvolta sottigliezza, dell'analisi psicologica e gnoseologica, l'accuratezza e stavo per dire l'insistenza, a volte soverchia, della discussione, onde il Bonatelli suole perseguire le tesi oppugnate, e lumeggiare da tutti gli aspetti le idee che prende a studiare; la passione sincera, viva, che mette nelle sue ricerche; e anche (poichè questa è pure una caratteristica del pensiero elaborato) la forma netta e quasi sempre precisa della sua espressione. Sicchè gli scritti del Bonatelli, se qua e là riescono alquanto prolissi, in generale sono una lettura veramente gradita. E se il Bonatelli non fu propriamente un poeta, scrisse molti versi [1] (e anche un poema: *Alfredo*, nel 1856) non privi di grazia; fu studioso della forma, si compiacque per la natura del suo spirito del linguaggio vivo e immaginoso; e — ciò che serve pure a spiegare la sua simpatia per il Lotze — non mancò di attitudini sentimentali e fantastiche, di cui il Ferri potevasi dire l'assoluta negazione. E però i libri del Bonatelli potranno essere sempre cercati e letti con profitto, laddove quelli del Ferri — dico quelli dottrinali — sono ormai affatto dimenticati; benchè, in sostanza, le conclusioni filosofiche del primo non differiscano, come ho detto, gran che da quelle, che già conosciamo, del secondo.

Il Bonatelli differisce poi dal Ferri per un altro riguardo, di cui bisogna tenere ben conto per intendere certi aspetti del suo filosofare. Il Ferri giungeva sì, anche lui, al concetto di un Dio personale e creatore; ma questo era per lui un concetto filosofico, in cui veniva risoluta la sua coscienza religiosa. Il Ferri era un razionalista. Il Bonatelli invece è un credente, cristiano e cattolico. Egli sente profondamente il bisogno di appagare la tendenza religiosa non

[1] Per lo più nel suo dialetto.

già con una semplice fede teistica, ma con le precise credenze dommatiche, il culto, i riti del cattolicismo [1]. E abbiamo visto come per scrupoli religiosi, dopo la pubblicazione di certe critiche anticattoliche del Bertini, egli uscisse dal numero dei compilatori della *Filosofia delle scuole italiane* [2]. Pel Bonatelli la filosofia non è in grado nè di confutare nè di dimostrare le verità rivelate; per le quali egli si tien pago della certezza che possiede come sincero credente; e si limita a combattere quei sistemi filosofici, che si oppongono a siffatte verità. " Preoccupazione ", disse il Fiorentino [3], " la quale per noi, francamente, è un serio ostacolo ad una speculazione sicura e libera ". Ma ciò non è esatto: perchè non è la mancanza d'una religione che rende possibile la filosofia libera e sicura; ma è la filosofia libera e sicura che razionalizza e risolve, comunque, il contenuto della fede religiosa.

La religiosità del Bonatelli è un altro titolo di superiorità, a parer nostro, sul Ferri, il quale non era razionalista perchè non fosse già religioso: ma era un fiacchissimo razionalista perchè anima piuttosto superficiale, fredda e ignara dei bisogni più profondi dello spirito, tra i quali la religiosità è certo il primo. La religiosità, anzi che ostacolo, è condizione necessaria del vero filosofare, benchè, come tutte le condizioni, debba essere superata. E quando non è superata, non è già che essa siasi opposta alla filosofia, ma egli è che la filosofia non è sorta, poichè la filosofia, l'attività dello spirito, non può esser figlia che di se medesima; e quando non c'è, non c'è preoccupazione religiosa, nè preoccupazione antireligiosa, nè amore di verità, nè informazione spregiudicata di sistemi filosofici che la possa far nascere. Non si può dire, insomma, che

---

[1] Vedi p. es. la sua conferenza *Pro aris et focis*, nella *Rassegna nazionale* del 1° giugno 1887.

[2] Vedi sopra pag. 135.

[3] *La filos. contemp. in Italia*, p. 60.

il Bonatelli non sia stato un gran filosofo, perchè fervente cattolico; ma piuttosto che fu un fervente cattolico perchè non abbastanza filosofo. Non ebbe tanta energia speculativa da ridurre in forma razionale tutto il contenuto della sua fede. E l'efficacia esercitata sul suo spirito dal *Microcosmo* del Lotze gli tolse anche il pungolo della vera ricerca metafisica. Quella recisa separazione e opposizione del mondo della ragione retto dal meccanismo al mondo del sentimento retto dalla finalità, quel contrasto tra la scienza dell'essere e la metafisica del semplice dover essere era proprio fatto per confermare nella convinzione che al di là del conoscibile c'è il mistero, che solo il sentimento, la fede, i bisogni morali dell'umanità possono illuminare: illuminare, s'intende, a ciascuno secondo il suo sentimento, la sua fede, i suoi bisogni morali, che soli per lui possono essere il vero sentimento, la vera fede, i veri bisogni morali. Lo studio del pensiero del Bonatelli riesce da questo aspetto di molto interesse, mostrando molte parti di verità ingegnosamente investigate, ma non svolte logicamente, non organizzate, non animate da un vigoroso spirito filosofico; e d'altra parte, una saldissima fede trascendente, che, razionalizzata, sarebbe stata principio sufficiente di organizzazione e animazione di quelle parti di verità, rimanere inoperosa e sospettosa da un canto, schiva d'ogni commercio sinceramente amichevole con quelle.

2. Si possono tralasciare i primi scritti filosofici del Bonatelli, che sono di scarsa importanza e non giovano a spiegare lo svolgimento del pensiero dell'autore [1], benchè

[1] Il primo è: *Sulla sensazione, considerazioni seguite da alcuni frammenti filosofici*, Brescia, Gilberti, 1852. Seguono, a mia conoscenza, *Dell'esperimento in psicologia*, Discorso: nel *Programma dell' I. R. Ginnasio liceale di Brescia*, ivi, 1858; *Della linguistica in relazione alla psicologia, all'ideologia e alla logica* nella *Effem. della P. Istruzione* (poi *Riv. ita-*

attestino già fin da principio la sua simpatia per il movimento herbartiano, dovutagli nascere a Vienna, dove fece gli studi universitari, e che fu con Lipsia uno dei centri dell' herbartismo. La prima delle sue pubblicazioni più notevoli furono i saggi pubblicati a Bologna nel 1864 col titolo *Pensiero e Conoscenza:* materia, in buona parte, de' suoi corsi universitari, di quell' anno e del precedente. L'autore vi trae profitto dalle dottrine del Beneke, dell' Ueberweg, del Lotze; ma vi manifesta altresì le sue tendenze personali, e comincia già ad apparire quel che sarà in tutti gli scritti posteriori. Herbart è superato fin dalle prime pagine. Egli non è disposto nè a sacrificare la molteplicità degli a v v e n i m e n t i p s i c h i c i all'unità dell' Io; nè questa a quella. E come risolve la contraddizione di quest' uno che è identico a sè mentre perpetuamente si muta?

Enimma profondo, che taluni si credettero di sciogliere agevolmente sol perchè erano riusciti ad applicare de' vocaboli tecnici al fatto misterioso, mentre altri per amore della logica si credettero obbligati a rifiutare o l'uno o l'altro dei due termini dell'apparente contraddizione: senza accorgersi che, o sopprimessero l' uno per i molti, o i molti per l' uno, il termine violentemente soppresso ricompariva subito, a malgrado loro, in altre dualità [1].

---

liana, di Torino), nn. 7, 10, 14 (1860); recensione informativa della *Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft* di Lazarus e Steinthal, 1860-61, ivi, n. 56 (1861); altri piccoli scritti, ivi; *Delle attinenze della logica con la psicologia*, Torino, Paravia, 1861; *Le idee nella natura*, Bologna, 1862; *Il pensiero e la lingua; L' esistenza dell' anima*, 2 lezioni, Bologna, 1862; *Idealismo e realismo* prolusione letta a Bologna il 1. dic. '63 nella *Riv. ital.* del 1874, p. 5. Nel *Politecnico* di Milano del 1863 (vol. XVII, pp. 103-85) è una minuta esposizione del *Diritto naturale* del Trendelenburg; e in quello del '65 (vol. XXIV, pp. 298-329) della *Psicofisica* del Fechner. Dello stesso Trendelenburg il B, espose le *Ricerche logiche* nella *Rivista italiana*, nn. 124, 125, 126, 129 (1863). Di alcuni articoli sulla filosofia herbartiana pubblicati tra il '54 e il '56 nella *Rivista ginnasiale* di Milano ha dato notizia ALESSANDRO CASATI, *L' Herbatismo in Lombardia*, nel periodico *La Lombardia nel Risorg. ital.*, a. I, (1914) pp. 24-7.

[1] Pag. 3.

Primo dualismo, e primo mistero!

L'accadere reale ha luogo solo nell'anima, dice Herbart. Espressione profondissima, commenta il Bonatelli, ma inesatta, e racchiudente un idealismo che sta di mezzo tra quello degli Eleati e quello di Leibniz. " Noi diremo invece: il solo accadere reale, che cade sotto la nostra osservazione, è quello che ha luogo nell' anima ". Dunque, doppio accadere: uno che cade sotto la nostra osservazione, e un altro che non vi cade, ma in cui il Bonatelli ci promette di mostrare che pur si penetra per analogia: analogia, naturalmente, non verificabile, una volta che uno dei due termini è al di là della nostra osservazione; e quindi, nuovo mistero!

L' anima è legata, e ne dipende, col corpo organico umano e specialmente con gli organi centrali; e però comunica colle cose di fuori attraverso una " mediazione mobilissima e complicatissima essa medesima e in gran parte inesplorata e inesplorabile ". Terzo mistero!

Infine, il nodo più terribile: se non si vuol negare la volontà, " conviene ammettere nell'anima una duplice maniera di vita; l'una soggetta a leggi meccaniche, cieche e fatali, l'altra, sebbene anch'essa regolata da leggi, pure sorvolante a quelle e giovantesi delle medesime come di suoi stromenti nel tempo stesso che è obbligata ad assecondarle ". Dunque, libertà e meccanismo; un altro dualismo, inconciliabile anch'esso, perchè se la libertà trionfasse del meccanismo, non ci sarebbe che la libertà sola; e se trionfasse il meccanismo, non ci sarebbe libertà, ma solo meccanismo.

In questa rete di dualismi, ossia di difficoltà insormontabili, il Bonatelli si caccia con la salda rassegnazione a dovervi restare impigliato. Il pensiero, dic'egli, è determinato da cause fisiche esterne ed interne; e da cause spirituali, meccanico-psichiche e logico-razionali. Quanto alla dipendenza del pensiero dalle cause fisiche, il Bonatelli riconosce che l' indagine del psicologo " compiuta non potrà

essere mai forse, attesa la difficoltà e quasi impossibilità di osservare in atto tutte le funzioni dei nervi e in particolare del centro cerebro-spinale "; ma crede anche lui che veri progressi potranno farsi solo quando " alla pretesa di spiegare a un tratto fenomeni complessi e complicatissimi si sostituirà il metodo più faticoso, più lungo e più paziente, ma più sicuro, di determinare parzialmente le singole rispondenze tra un fatto fisiologico semplice al possibile e il fatto psicologico parziale "; quando insomma la filosofia cederà finalmente il luogo alla psicofisica. E l'autore loda il tentativo del Fechner.

3. D'altra parte, dentro il pensiero bisogna studiare l'incontro del meccanismo psichico con la razionalità logica: che son due principii non solo distinti, ma opposti anche essi. " Il pensiero ha due maniere di essere, e quindi due attinenze molto differenti. Anzitutto esso è cosa che sta da sè, è la ragione assoluta, l'essenza e il principio ultimo del tutto..... L'altra maniera di essere del pensiero..... gli è come la vita dell'anima intelligente ". Dunque, un pensiero obbiettivo, in sè, diverso dal pensiero subbiettivo. Esso, che dovrebbe poi essere la filosofia, è al di là della mente umana.

Come tale il pensiero ha un organismo e leggi sue proprie; leggi e organismo che si rivelano più nudamente che altrove, benchè in una sfera parziale, nel dominio delle matematiche, e che più misteriosi e più velati traspaiono nella religione, nell'etica, nell'estetica; mentre la radice ultima, il culmine supremo formano la meta, a cui la metafisica si affatica, e da secoli, senza giungere mai a impossessarsene appieno. E forse tale è il destino dell'umanità sulla terra: di tender sempre a quel fine, di accostarsi indefinitamente ad esso e di non raggiungerlo mai.

Il Bonatelli poeta era stato poco innanzi meno platonico e meno scettico. A un amico (Tale.... ch'ebbe dal ciel la

mente impari forse al cor alto e gentile), il quale tentava distoglierlo dagli studi di filosofia, dicendogli:

Che speri tu? sull'universo intero
Fitto velo è disteso,
Cui mortal destra a lacerar non vale.
Che più, se sconosciuto
Sei tu medesmo a te? se in quella salma,
Che per tua tieni, un simulacro inane
E di false parvenze una compage
T'è forza paventar? Se fin quel vivo
Pensier che in te perennemente oscilla,
L'intimo senso cui te stesso appelli,
Con infinito giro
Sopra di sè volgendo
A te medesmo si sottragge ognora?
Tal che credea deliro
Il mare del saver correre a prova,
S'accorge alfin che pur le fonti ignora;

a quest'amico, nel 1863, il nostro scrittore aveva risposto:

È scherno dunque della mente il dono?
Ah no! se lungo e arduo
Di sapienza è il calle...,
Non sosti in suo cammino
L'uman spiro, dei secoli
Immortal pellegrino.
Quel ch'all'uno è negato, avranno i molti,
Se infaticati sempre a quella meta
Fisso terran lo sguardo,
E puri il cor, degli avi
L'eredità con pio culto servando,
La sacra a conquistar terra del vero
Suderanno concordi...,
Verrà dì che sul vertice
S'accoglieranno alfin da tutti i lati;
E di là spaziando
Coll'appagato sguardo
Per gli eterni sereni interminati,
Oblieran beati,
Come fanciul la paürosa notte

Al lume lieto del mattino oblia,
" La noia e 'l mal della passata via "[1].

Chi dovrebbe spaziare per gli eterni sereni interminati è il pensiero filosofico; al quale pertanto il poeta prometteva conclusione ben più confortante (benchè nient'altro che poetica) che non il filosofo dell'anno appresso. Ma la verità è che il Bonatelli a salire sul vertice sudò sempre poco, compiacendosi piuttosto di esercitare il suo ingegno intorno a questioni particolari di psicologia e gnoseologia. Le quali, come tutte le questioni sottili, attirano gl'ingegni acuti, se anche non molto profondi. Il suo problema speciale, il problema di tutta, si può dire, la sua vita, e l'interesse suo per questo problema, sono espressi in queste parole, in cui egli riassume gli accenni già fatti al lavorìo delle forze meccaniche della psiche:

Bello è seguire il processo di coteste forze nella elaborazione della massa greggia delle sensazioni; le quali, accumulandosi disordinatamente, secondo i mille accidenti della vita, nell'anima, pure in breve si organizzano siffattamente tra loro da uscirne quel quadro dell'universo sensibile, che noi, tratti da un naturale pregiudizio, crediamo a bella prima che esista lì bello e pronto e non s'abbia ad aver bisogno che d'appropriarselo.... Le cose sono in sè quello che sono; ma prima che sieno in noi, non solamente quello che sono in sè, realmente, ma anche solo quello che ci appariscono; prima che ci siamo costruiti nell'anima nostra cotesto microcosmo, c'è del lavoro e ce n'è assai[2].

4. Ma accenniamo molto succintamente alle soluzioni gnoseologiche date o accettate dal Bonatelli in questo suo primo libro, che fu il suo piccolo *Microcosmo*. Circa il rapporto del soggetto con l'oggetto il Bonatelli ripete la critica che il Lotze aveva mossa della dottrina herbartiana puramente realistica. La dottrina, che vuole spiegare la co-

---

[1] Vedi *I filosofi*, carme (ded. al poeta Giuseppe Bertoldi) di F. BONATELLI, Bologna, Fava e Garagnani, 1863.

[2] *Pens. e Conoscenza*, p. 17-8.

noscenza come un viluppo complicatissimo di modificazioni che noi, senza uscir da noi, sopportiamo dalle cose, " niega e distrugge addirittura quella conoscenza che trattavasi di spiegare... perchè tutte le immutazioni che sopravvengono in un ente, i cangiamenti del suo stato, affinchè potessero essere elementi di cognizione, avrebbero mestieri di essere essi medesimi conosciuti ". Inoltre, " il soggetto sarebbe prigioniero assolutamente nel carcere della sua vita intima, e nonchè conoscere, ma non potrebbe aver mai il più lontano presentimento di altre esistenze al di là della sua; meno poi sapere come queste sien fatte e qual sia la natura delle cose ".

Alla seconda critica già dianzi aveva accennato. Con tutto il suo realismo, Herbart è un idealista nel peggior senso del termine. Sulla prima, dietro l'esempio del Lotze [1], insiste molto. Il giuoco delle rappresentazioni produrrà magari l'ammirabile quadro del mondo; ma questo quadro non avrà poi chi lo contempli. Tutto insieme, aveva detto il Lotze, formeranno bensì un esercito ordinato; ma ci mancherà l'occhio del generale che veda l'ordinamento. L'ordine suppone chi abbia virtù di concepire il tutto come unità: di distinguere insieme e riferire le une alle altre tutte le parti di esso. Come il significato di una proposizione non si realizza altrove che nella mente la quale raccoglie in un solo atto spirituale il significato complessivo delle singole parole nel loro ordine dato, così la cognizione delle rappresentazioni è tutta nella c o s c i e n z a che l'anima ha delle medesime [2].

5. Quello che c'è di vero nell'herbartismo, è che " le idee delle cose non sono copie o immagini riflesse delle medesime, ma bensì parte della loro realtà, perocchè l'azione è realtà ". Non già che non v'intervenga il soggetto; ma il

[1] Cfr. *Mikrok.*, lib. II, cap. 4.
[2] *Pens. e con.*, p. 33.

soggetto, poichè l'azione parte dalla realtà esteriore, partecipa in qualche modo alla vita di questa: e l'oggetto è "il prodotto composto della realtà esterna e dell'intima natura del soggetto" [1]. Quale parte spetti all'una e quale all'altro, non può dirsi, perchè a tal uopo occorrerebbe che uno dei due fattori fosse noto per sè. Ma che importa? Noi, dice il Bonatelli col Lotze, non dobbiamo creare il mondo, ma godere della sua contemplazione, moverci in esso come in nostra abitazione, servircene di strumento pei fini morali ed estetici della vita. E a tal uopo basta esser certi che le cose esteriori si riflettano sulla nostra natura [2].

Dunque, oggettivismo. Ma oltre l'oggetto c'è l'intelligenza, la forma ideale, onde la coscienza deve investire l'oggetto stesso, per conoscerlo. L'empirismo è la negazione della verità obbiettiva, perchè non può render ragione della necessità e della validità assoluta della conoscenza vera. È necessario ammettere un elemento a priori.

Ma in che senso prende l'a priori il Bonatelli? Al Galluppi che ne faceva una necessità soggettiva del pensiero, egli osserva: e questa necessità soggettiva su che si fonda? per qual ragione io sono costretto a pensare in tal modo? O questa ragione non c'è, e se c'è non ne so nulla; e allora non possiamo esser certi della nostra verità; ovvero bisogna riporre siffatta ragione in una verità ideale, oggettiva, assoluta, causa e fondamento della nacessità subbiettiva. C'è un apriori dell'immaginazione o attività fantastica, che sono le forme o leggi del tempo e dello spazio. E c'è l'apriori del pensiero, che è duplice, "essendovi principii di una necessità che esclude il contrario come impossibile, e principii di una necessità, che rifiuta il contrario non già come impossibile, ma come tale che non deve essere, seb-

[1] *O. c.*, p. 34.

[2] Non giova qui rilevare le oscillazioni del Bonatelli tra l'interpretazione realistica e l'interpretazione idealistica dell'herbartismo: nè altre incertezze di queste sue dottrine più giovanili.

bene possa essere. Ad esempio dei primi il Bonatelli adduce i principii d' identità e di causalità, la cui apriorità chiarisce riferendo e riassumendo alcune pagine del Lotze [1]. E al Lotze sempre si attiene rilevando l' apriorità dei principii di valore.

6. Una miscela invece delle dottrine di Herbart e di Trendelenburg è quel che dice delle due funzioni a priori della affermazione e della negazione, di cui tratta con maggiore larghezza. Con Herbart afferma che il reale è essere, pura posizione [2]; per modo che non è possibile attribuire alla realtà esteriore la negazione. " L' affermazione, la posizione del pensiero entro se stesso, è il riflesso ideale della posizione reale; essa ha dunque il suo corrispondente nelle cose. Ma il medesimo non può dirsi della negazione "; perchè essa suppone già l' affermazione, ossia l' oggetto affermato, e da reale divenuto quindi ideale. Ma, quando dal valore il Bonatelli passa a cercare l' origine metafisica della negazione, sulle tracce del Trendelenburg [3], pare disdica la tesi herbartiana: certo, viene ad attribuire al reale in sè un correlato della negazione soggettiva. L' attività nel suo svolgimento pone sè e respinge tutto ciò che la contraria; questa ripulsione nello sviluppo dello spirito pratico genera psicologicamente la negazione; e una specie di negazione genera anche fisicamente nello sviluppo dell'attività universale. L'essere, determinandosi, s' individua; individuandosi, si limita; e, per limitarsi, respinge dalla sfera dell' individuo ciò che non le appartiene. L'essere poi si organizza; dell' organismo il tutto è logicamente anteriore alle parti e determina la legge di formazione e sviluppo, è forza impellente del processo organico nel tempo stesso che tutrice e conservatrice dell' organismo. Infine, questa idea del tutto

[1] *Mikrok.*, lib. V, cap. 4.
[2] *O. c.*, p. 76, 80.
[3] *Log. Untersuch.*, vol. II, cap, 12.

da effettuare sarà come idea consapevole nel soggetto, che avrà da tradurlo in realtà; e allora la forza si manifesterà come libertà morale " per effettuare il disegno conosciuto o per distruggere, se fosse possibile, l'idea di questo disegno, che deve essere compiuto " [1]. Non già, conchiude il Bonatelli, che l'energia ripulsiva metafisica, anche prima che pervenga alla sua manifestazione spirituale, sia tutt'uno colla negazione logica:

> ma il pensiero, che dentro di sè ricostruisce l'essere posto fuori di lui, come riflette in sè e quasi direi imita idealmente la posizione reale dell'essere per via dall'affermazione logica, così per mezzo della negazione fissa nel campo delle idee quei limiti, che nelle cose sono fissati dalla attività stessa positiva che si conchiude in se medesima e si determina; allontana idealmente gli impedimenti e le forze contrarie, che nella sfera organica dei reali sono rimossi dall'energia ripulsiva dell'idea determinante; per mezzo della negazione logica finalmente rappresenta la negazione morale, che sorge dalla lotta tra il male ed il bene [2].

La miscela apparisce chiaramente in questa conchiusione: in cui l'energia ripulsiva del Trendelemburg si vuol quasi dissimulare dietro l'attività positiva determinante, mentre e dal Trendelenburg e dal Bonatelli le due attività sono effettivamente distinte.

7. Ma, checchè ne sia dei singoli elementi a priori ammessi dal Bonatelli, è chiaro che per lui questi elementi non sono pure categorie del soggetto. Nè anche la negazione, come s'è visto, egli ha avuto il coraggio di darla come affatto destituita d'ogni fondamento metafisico trascendente. Pure riconosce che a fare delle categorie altrettante idee di cui lo spirito abbia l'intuito, non si viene a capo di nulla [3]: vede benissimo che se le categorie sono richieste alla conoscibilità degli oggetti, concepite le categorie come og-

---

[1] O. c., p. 86.
[2] O. c., p. 87.
[3] O. c., pp. 35-6.

getti, occorrerebbero altre categorie perchè lo spirito potesse appropriarsele. Certo, queste categorie, per aver valore obbiettivo, debbono avere una realtà trascendente, fuori dello spirito. Come si riflettano poi nello spirito è un mistero. Che siano un riflesso è una nostra incrollabile convinzione, senza la quale non si potrebbe pensar nulla, perchè non sarebbe possibile nessuna verità, nè pur quella dello scettico. Il pensiero, infatti, tutto il pensiero, secondo il Bonatelli, se per l'uomo è posteriore alla realtà, nell'ordine di natura è anteriore a questa, ossia il pensiero creatore precede, informa e muove il creato [1]. Platonismo, si vede, del più schietto.

8. Vediamo ad ogni modo quale sarebbe il processo della cognizione del mondo esterno. In questa parte il Bonatelli aderisce alle dottrine del Beneke e dell'Ueberweg [2], le quali non l'aiutano di certo a superare l'opposizione platonica dell'oggetto al soggetto. La percezione sensitiva in se stessa non contiene un criterio della sua validità oggettiva. Bisogna rifarsi dalla percezione o coscienza di sè, che non è una cognizione fenomenica, come vuole Kant [3], ma un atto veramente conoscitivo, pura visione di ciò che le viene offerto: cognizione fornita di verità materiale, cioè di corrispondenza tra la rappresentazione e la cosa

---

[1] Pag. 73.

[2] Vedi nello stesso vol., p. 103 *n.*, e *La coscienza e il meccanismo interiore*, studi psicologici, Padova, Salmin, 1872, p. 284.

[3] Il B. dice, o ripete, che Kant dalla inesatta denominazione di senso interno usata per questa coscienza di sè sarebbe stato tratto a considerare la percezione interna come una specie di senso e quindi a negare ad essa il valore di vera cognizione, riducendo anche l'Io a puro fenomeno (p. 91). — Ora ciò non è esatto. Comunque l'avesse chiamata, questa percezione interna non poteva esser altro che conoscenza fenomenica, se Kant non riusciva a sottrarre siffatta cognizione alla necessità di una forma a priori (il tempo): sottrazione che per Kant sarebbe stata la negazione della stessa conoscibilità dell'oggetto.

rappresentata. In questa conoscenza non c'è mediazione di organi o di forme estranee alla natura dell'oggetto da conoscere: questo apparisce alla coscienza per quello che è. E secondo il Bonatelli si può provarlo con questa claudicante dimostrazione.

L'argomento di Kant per la fenomenalità della coscienza di sè, che questa cioè sia legata alla forma a priori della sensibilità (il tempo), si appoggia sul principio gratuito che l'apriori sia subbiettivo. In secondo luogo, ammessa pure la soggettività del tempo, non ne viene perciò la fenomenalità dell'Io. Lo aveva notato l'Ueberweg [1], che il Bonatelli cita:

Quand'anche il fenomeno della nostra vita temporaria, onde abbiamo coscienza, nascesse dall'affettare che fa l'esser nostro estratemporario il senso interno, tuttavia siffatto fenomeno sarebbe pure sempre un risultato reale di un processo che ha luogo tra l'Io reale (noumeno) e il senso interno. Ora cotesto risultato, cioè la nostra vita temporaria — non guardando se sia o non sia un'immagine bugiarda dell'essere estratemporario — può ben essere riguardato in sè e per sè come una forma di esistenza e come oggetto di cognizione. In questo senso si dovrebbe, anche nella ipotesi kantiana, affermare del medesimo che esso è tale, come ne abbiamo coscienza e che noi ce lo rappresentiamo come esso è in effetto. Che è quanto dire la coscienza della nostra vita temporaria essere veritiera.

In terzo luogo: nel tempo, come dimostra l'osservazione psicologica, non cade soltanto la percezione interna, ma anche il contenuto di questa, ossia i fatti interni di cui abbiamo coscienza, che sono poi fatti reali, benchè prodotti magari dall'azione di un ente sconosciuto: fenomeni, ma se per fenomeno s'intende la manifestazione dell'essere.

In conclusione, " l'oggetto della percezione interna è qualche cosa che ha esistenza in sè o a dir meglio che esiste o accade in quel modo appunto, in cui è percepito [2].

---

[1] *Die log. Theorie der Wahrnehmung*, nella *Zeitschr. f. philos. u. philos. Kritik*, vol. XXX. Cfr. *System d. Logik*, § 40.

[2] Pagg. 93-4.

9. Conclusione che, secondo Kant, veramente esorbiterebbe un po' troppo dalle premesse: le quali si riferiscono sempre al fenomeno, laddove la conclusione da questo vuol passare al noumeno: ciò che sarebbe una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. La vita temporaria, di cui parla l'Ueberweg (e di cui poi i fatti interni, del terzo argomento, non pare siano altro che una reduplicazione) data immediatamente nella coscienza è fenomeno; e Kant non ha mai negato che questo fenomeno sia appunto il contenuto del senso interno. Che poi questo fenomeno sia dovuto a una entità reale benchè inconoscibile, anche questa è dottrina di Kant; ma da questo ad affermare che tale entità esista o accada in quel modo appunto, in cui è percepita, ci corre un bel tratto. La conclusione per altro contraddice nella sua pretesa apoditticità alla dottrina dell'apriorità del tempo, già ammessa dal Bonatelli: apriorità che è certamente soggettività; e oggettività è soltanto, come s'è veduto, per un'esigenza indimostrabile.— Bene avevano l'Ueberweg e il Bonatelli il diritto di correggere la fenomenalità, interiore ed esteriore, della conoscenza kantiana; ma per quella sola via per cui ciò sarà mai possibile: concentrando pensiero e realtà nello stesso fenomeno; insistendo sulla realtà della vita temporaria nella sua stessa fenomenalità; ma non parlando più dell'azione di un ente sconosciuto. Realismo herbartiano e idealismo kantiano sono così opposti tra loro, che l'uno si può ben dire la negazione dell'altro. Se del fenomeno si fa una manifestazione della *res*, questa resterà sempre una c o s a in s è; e dall'uno all'altra non ci sarà mai tragitto.

10. Di che il Bonatelli, educato nell'herbartismo, non si diede ragione. Più d'una volta, e già in questi *Saggi*, prese in considerazione il pensiero del Galluppi su questo punto, espresso in quelle parole, che già avemmo occasione

di ricordare a titolo d'onore per lui [1]. Ma, come il Mamiani, nè anche lui ne apprezzò il profondo significato. Qui dice che il Galluppi " mentre sembra pigliar le mosse dallo stesso principio, in realtà segue altra via. Poichè, quantunque egli riconosca come cardine d'ogni sapere la percezione di se stesso, da lui a torto chiamata sentimento [2], tuttavia egli vuole compresa nella sensazione stessa una manifestazione indubitabile delle esistenze esteriori " [3]. In questo tuttavia si può vedere tutta l'inferiorità del Bonatelli rispetto al Galluppi. Il quale aveva giustamente attribuito al fenomeno il valore di rivelazione reale di tutta la realtà, interna ed esterna. E il Bonatelli, pure avendo di mira la stessa oggettività della conoscenza, s'adombra di cotesta intrinsecazione dell'oggetto sensibile (esistenze esteriori) con la coscienza sensibile; pur intravvedendo in questa unità del fenomeno e del noumeno, che l'Ueberweg additava nella vita temporaria dell'Io, la chiave del problema della conoscenza oggettiva dell'Io, non s'accorge del bisogno imprescindibile, chiaramente veduto dal nostro immortale Galluppi, d'una siffatta unità anche rispetto al così detto mondo esterno. Resterà per lui la domanda del Galluppi: " Se gli oggetti, se la regione dell'esistenza son separati dallo spirito, chi getta un ponte per passare dal pensiero all'esistenza, all'oggetto ? ". Vedremo il ponte che vi

---

[1] Vedi sopra p. 108.

[2] È la stessa osservazione fatta a Kant per l'*innere Sinn;* ma anche qui si fa una vana questione di parole.

[3] Pag. 95. Anche nello scritto *Die Philos. in Italien seit 1815* (nella *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit.*, N. F., Bd. LIV (1869), pp. 134-58) il B. ripetè che la dottrina galluppiana della coscienza di sè come sostanza psichica e dell'esistenza esterna implicita nel senso di sè, è " der Grundgedanke wie auch der Grundenfehler Galluppis " (p. 136). In questo scritto ebbe poi il grave torto di sostenere anche lui che il Mamiani rappresentasse la conclusione del Galluppi, del Rosmini e del Gioberti. " Die drei Momente der italienischen Philosophie, die von Galluppi, Rosmini und Gioberti vertreten sind, erscheinen sämmtlich wider in der philosophischen Laufbahn des Grafen T. Mamiani " (p. 152).

getterà il Bonatelli col suo Ueberweg e col suo Beneke; e che sarà un ponte non dissimile da quello che vi avevano pure gettato lo Schopenhauer, il Lotze e tanti altri!

11. Egli intanto è certo d'aver " guadagnato un punto sicuro e saldo, a cui gettar l'àncora nel mare del dubbio ". Da questo primo rudimento di cognizione non è difficile procedere alla cognizione del mondo esterno. " Avendo il pensiero nella coscienza di sè e de' suoi atti raggiunto primamente un oggetto, una cosa in sè, egli non avrà mestieri d' altro, a penetrare nella entità fuori di lui, che di ripetere fuori di sè e applicare al mondo dei fenomeni quella notizia, che gli è inerente, di sè medesimo ". Donde la tendenza animistica antropomorfica dell'uomo rozzo e del bambino; la quale si viene via via correggendo per effetto dell' esperienza, che contraddice alla nostra credenza, e sottentra la tendenza mitologica, che in ogni corpo esterno non finge più un ente in tutto identico a noi, ma or l' uno or l' altro degli aspetti del nostro essere interiore. E sempre per mezzo dell' esperienza riusciamo in fine a concepire le esistenze esterne come una serie di enti che gradatamente si allontanano dall'uomo, togliendo dalla nozione reale, che noi abbiamo di questo mediante la coscienza, tutte quelle qualità, che più non sono compatibili col fenomeno esteriore; fino alla materia, l'elemento ultimo da noi concepibile, come base dell' esistenza, nucleo della sostanza; il quale, anch'esso per analogia col dato della coscienza di sè, concepiamo come forza, attività: ultima riduzione possibile del concetto della nostra vita intima.

Fin qui con l' Ueberweg e col Beneke. Lo stesso principio era valso allo Schopenhauer a sforzare la porta chiusa della cosa in sè, e a fare della volontà la sostanza del mondo; lo stesso principio aveva dato modo al Lotze di supporre, diciamo così, il suo spiritualismo animistico. Ma non c' è chi non veda com'esso sia inferiore al principio del kantismo, e molto più a quello del galluppismo. Il principio

dell' analogia, dato e non concesso che sia perfettamente rispondente al processo reale dello spirito, è un principio psicologico; laddove la questione kantiana è questione gnoseologica. A Kant non faceva difetto l' escogitazione d' un processo per cui lo spirito pervenga all' ingenua conoscenza del mondo esterno: sibbene non pareva possibile dimostrare che questa conoscenza fosse altro che ingenuamente oggettiva. Egli, s' è detto tante volte e ci sarà per un pezzo bisogno di ripeterlo, non cercava la genesi, ma il valore della cognizione; e in ciò consiste il trascendentalismo di Kant, e in ciò va riposto il carattere differenziale della critica della conoscenza rispetto alla psicologia. Costruito il microcosmo per analogia all'essere contenuto della coscienza di sè, resterà sempre da vedere se questa nostra costruzione risponda o no all'oggetto reale, che ha agito sul senso esterno. Il ponte, come ognun vede, quel ponte richiesto dal Galluppi, resta ancora a gettarsi. Kant non ne aveva bisogno, e lo sospirava tra il suo fenomeno e l' immaginario noumeno; Galluppi, in quella sua dottrina, ha il merito di aver affermato che il concetto di un tal ponte è assurdo.

12. Che se dal mondo sensibile ci volgiamo al trascendente, il Bonatelli, senza più la guida dell' Ueberweg, fa un tentativo di estendere o invertire lo stesso procedimento analogico dalla conoscenza sensibile alla conoscenza dell'assoluto; e in questo tentativo ricade nella stessa confusione della gnoseologia con la psicologia.

Il pensiero discende da sè per concepire il mondo inferiore, applicandovi con progressiva riduzione le proprie qualità. Inversamente, deve ascendere per concepire un mondo di enti più perfetti, e finalmente uno spirito perfettissimo al di sopra di tutto l' universo. Ma, se dal più si può cavare il meno, come sarà possibile il contrario? Come si potrà pervenire al concetto dell' Infinito movendo dal nostro io, dalle sue attività, dalle sue sensazioni, se tutto ciò cade nella sfera del finito? C' è aperta una via, dice il Bonatelli, " per

cui lo spirito umano può superare le barriere del finito e lanciare i suoi sguardi cupidi di scienza e d'amore nell'oceano sterminato che al di là di quelle si stende ". Ed espone una teoria, sulla quale tornerà a più riprese [1], della distinzione tra pensiero potenziale o involuto, o, come anche lo chiamerà, compendiato, e pensiero attuato o esplicato. P. e. " il numero degli abitanti della città di X è uguale al prodotto di 325 per 562 meno la loro differenza; voi avete una nozione di quel numero; voi lo possedete in voi, ma allo stato di involuzione. Per pensarlo in effetto, esplicitamente, converrà eseguire le operazioni da me indicate ". Ora la nozione involuta non è la esplicita; ma non perciò è nulla: essa contiene la legge, la formola del pensiero attuato, e insieme la coscienza della possibile sua esplicazione. Così la matematica costruisce la scala dei numeri, pur non potendo mai spingersi oltre un certo confine, di là dal quale resteranno sempre numeri smisuratamente maggiori: numeri inconcepibili e pur concepiti. Con un processo analogo lo spirito s'innalza alla concezione dello assoluto: " nozione che per noi rimane sempre, per salir che facciamo, allo stato di involuzione " [2]. La formola, la legge dell'ascensione è nell'idealizzazione progressiva dell'Io. Ma, benchè di questa scala non sia dato raggiunger la cima, noi possiamo formarci un concetto di ciò che troveremmo lassù. Un concetto inconcepibile; un concetto

che si compone della rappresentazione della legge d'ascensione e della consapevolezza che per quanto si salga non s'avrà mai finito di salire. Que-

---

[1] *La coscienza e il meccanismo*, pp. 88, 206 sg.; *Una escursione psicologica nella regione delle idee*, in *Filos. sc. ital.*, 1877; *Di un' erronea interpretazione d'alcuni fatti psichici per rispetto al pensamento delle idee*, Roma, Salviucci, 1881 (estr. dagli *Atti della R. Acc. Linc.*, 1880-82), pp. 5 sgg.; e *Trucioli di filos.*, in *Riv. ital. di filos.* a I, (1886), vol. I, pp. 70 sg.

[2] Veramente per la costruzione dei numeri il B. faceva consistere il pensiero involuto nella formula con " di più la coscienza della possibilità di esplicarla " (p. 107). La formula dell'assoluto sarebbe invece inesplicabile!

sta consapevolezza riveste l' oggetto a cui si riferisce d' un sacro mistero, come la nebbia che circonda il vertice d' altissima montagna o vela lo sfondo di un lago; l' anima sente che è arrivata all' ultimo confine della conoscenza, sente che qui finisce la regione della scienza e comincia quella del sentimento religioso e della fede [1]. „

A parte il valore filosofico di tale conclusione, che è poi rimasta la conclusione definitiva del Bonatelli, ci piace solo notare che anche qui si scambia un processo psicologico con un processo gnoseologico. Questo metodo supposto della idealizzazione dell' Io può giovare a spiegarci come si pervenga al concetto potenziale dell' Assoluto; ma è troppo chiaro che non ci dice nulla intorno alla validità obbiettiva di cotesto concetto. E la ragion dell' errore, così per la giustificazione del concetto dell' Assoluto come per quella della cognizione del mondo sensibile, è sempre una: il voler raggiungere l' oggetto, dopo averlo supposto fuori del soggetto, laddove tutto il movimento del soggetto non può essere mai altro che un movimento interno, un incremento dello stesso soggetto. L'errore additato già dal bravo Galluppi.

13. Il Bonatelli ha un certo sospetto dell'errore commesso; perchè si propone da se stesso l' obbiezione: " Noi abbiamo veduto..... come il pensiero umano arriva a formarsi quelle nozioni delle cose in sè, che egli effettivamente crede reali e che costituiscono la base della sua concezione del mondo;

---

1 Pag. 108. — " Ora che razza di filosofia ", scriveva nel '65 uno scolaro del Fiorentino, " sia cotesta, nè so, nè voglio dire, potendolo ognuno da per sè giudicare. Una ragione che non è ragione, che arriva per mezzo di astrattezze a fingersi un ente ideale, fantastico, n e g a t i v o ed al quale poi dà vita, persona, concretezza, ponendolo fuori del mondo, incomunichevole allo spirito umano, e di cui bisogna contentarsi avere un concetto i n v o l u t o e p o t e n z i a l e; una ragione che si decanterà da sè medesima : ecco a quale mingherlina condizione vorrebbe il Bonatelli ridotta la filosofia ". VINCENZO CIRIMELE, *Lettere bolognesi*, nella *Civiltà italiana* dir. da A. De Gubernatis, 23 luglio 1865, p. 30.

ma non abbiamo veduto che cosa lo autorizzi a ciò, ossia qual criterio vi abbia per giudicare che le nozioni effigiate così dal pensiero umano sono conformi al vero " [1]. Appunto: è questo il nodo del problema; ma in che modo si potrà sciogliere? Egli se la cava in poche parole con questa osservazione, che il processo di conoscenza per analogia, se dapprima è irriflesso, tuttavia è sempre " dominato da quelle leggi supreme della verità logica e metafisica, che operano in noi anche a nostra insaputa e che poi perveniamo a isolare e a valutare per mezzo della riflessione filosofica ". L'analogia " viene di mano in mano confermata o riformata e corretta dalle esperienze successive; cosicchè da ultimo rimane per la scienza un risultato depurato e netto di assoluta certezza " [2]. — Dove è evidente che l'analogia, corretta e confermata quanto si voglia resta sempre l'analogia: un processo di spiegazione puramente psicologica; il quale, se è dominato da leggi logiche e metafisiche (non si sa poi in che modo), non potrà mai dalle medesime essere altrimenti garentito, che come processo analogico. Anche il sentimento è dominato dalle leggi logiche e metafisiche; ma in quanto sentimento. L'analogia riveduta e corretta sarà una buona analogia; ma chi potrà dir mai che l'oggetto soggettivamente costruito per l'analogia sia il vero oggetto, l'oggetto in sè?

14. Il Bonatelli col Beneke disapprova l'ostracismo inflitto da Herbart al concetto di facoltà. " A' nostri giorni s'è cominciato a conoscere che la unificazione assoluta di Herbart cadeva nell'eccesso opposto " [3]. Non già che siano ammissibili le facoltà psichiche come altrettanti enti sepa-

---

[1] Pagg. 108-9.

[2] Pagg. 109-10.

[3] *Pensiero e conoscenza*, pag. 112 n. Cfr. lo scritto di quarant'anni dopo: *Le categorie psicologiche* nella *Riv. filos.* del Cantoni, novembre-dicembre 1903.

rati, come ipostasi delle singole funzioni psichiche; sibbene come categorie di fatti psichici diversi, e funzioni tra loro irriducibili. Nè giova osservare che infine è sempre una stessa anima che patisce e agisce nella sensazione, nella ricordanza, nel giudizio e così via. A provare che le funzioni sono realmente distinte e irriducibili basterebbe, secondo il Bonatelli, osservare che " quando voglio p. e. ricordare un nome, il nome stesso, dopo qualche sforzo, che io ben sento, fino ad affaticarmi mortalmente, ma che non so punto in che consiste, pare sorga dalle profondità inconscie dell' anima e si presenti quasi servo obbediente alla chiamata "; dove " è certo che nella deliberazione volontaria di richiamar quel nome la consapevolezza del medesimo non ci entrava punto; altrimenti avrei fatto senza deliberare di ridurlomi a mente " [1].

15. Data questa distinzione originaria di funzioni psichiche, e opposta la volontà alla conoscenza, il Bonatelli si propone la questione se la libertà sia attributo del solo volere, o se appartenga altresì all' attività conoscitiva. Libertà non può riconoscersi nella sensazione, nè nell' associazione, nè nell' oscuramento, nè nella riproduzione delle immagini; e quindi neppure nella memoria e nella fantasia; nè nel sentimento (piacere e dolore), nè nell' appetizione: funzioni tutte operanti meccanicamente, la cui necessità solo dall'estrinseco intervento del volere può essere talvolta arrestata o diretta. Nel qual caso la libertà è del volere, e non di siffatte funzioni inferiori. Ma, oltre tutte queste facoltà, ce n' è una, l' intelligenza, o facoltà di conoscere, che non può andar confusa con esse: quella facoltà che si esercita nel giudizio, a cui il meccanismo psichico fornisce solo i materiali; giudizio da non confondersi con quello della logica, e che è la base stessa della coscienza.

---

[1] Pag. 113.

16. Qui il Bonatelli, che su questo punto ritornerà con una analisi accuratissima, che è la sua maggiore benemerenza filosofica, si riconnette col Rosmini. La coscienza, egli dice (la percezione intellettiva, diceva il Rosmini), non è niente altro che un giudizio, di cui il soggetto è la singola sensazione, il predicato è l' essere. Importante teorica, di cui il Bonatelli ha il merito di aver veduto questa volta il valore: non sì tuttavia da non sentire il bisogno d'una correzione, che anche questa volta pone il Bonatelli al di sotto del precedente pensatore italiano. Cotesto essere del giudizio percettivo, dice qui e ripeterà con una variazione, che vedremo, otto anni più tardi nella *Coscienza e il meccanesimo interiore*, non è l' idea dell' essere in generale, e molto meno l' idea di esistenza. Quell' *è* non è altro che la copula logica, l' astratto ultimo del verbo (il verbo sarebbe l' espressione linguistica della funzione logica del giudizio), ossia il fondamento della coscienza, l' attività conoscitiva originaria, la comunicazione del pensiero colle cose; o meglio quella riproduzione ideale dell' unità reale della cosa, onde si dà vita all' insieme delle sensazioni sconnesse dateci dalla esperienza della cosa stessa. " Unità e vita ", aggiunge il Bonatelli echeggiando un concetto lotziano, " che sono nelle cose solamente perchè, come qui la loro ripetizione umana, così anche la loro origine è da un pensiero, dal pensiero creatore. Il quale argomento vale eziandio all' inverso; cioè le cose, appunto perchè hanno in sè una unità e una vita, o almeno la rappresentano, mostrano indubitabilmente d'avere la loro radice là dove solo unità e vita vera sono concepibili, vale a dire nel pensiero " [1]. — Qualche cosa di simile, come ognun vede, alla doppia legislazione, esterna ed interna, del Ferri.

La correzione al Rosmini è un peggioramento, ma risponde alla tendenza dualistica del nostro filosofo. Infatti,

[1] *O. c.*, p. 120-1.

che altro essa significa, se non che l'attività oggettivante della coscienza non coincide con l'attività reale delle cose, anzi l'ha fuori di sè, e a sè opposta? Il pensiero pel Rosmini conferisce l'essere a quel termine estrasoggettivo (la materia cieca di Kant), che pel pensiero è un niente; ed esso gli comunica la propria vita, che è, semplicemente, la vita. Pel Bonatelli no: per tale attività il pensiero viene a comunicare con le cose; in ogni giudizio rifà in sè, a suo modo, la vita della cosa. E come poi l'essere logico e l'essere reale abbiano a rinvergare, vattela a pesca: ci penserà l'analogia.

Comunque, è stato un merito del Bonatelli l'essersi appropriato questo del kantismo: che pensare è giudicare, fin dalla sua prima radice; e che non v'è concetto antecedente al giudizio; che anzi ogni concetto non è altro che " il risultato permanente di più giudizi anteriori, consolidificazione, se è lecito questa metafora, d'un complesso di giudizi " [1]. Tutto vero, salvo quell'immagine del solidificarsi del pensiero, che fa la pariglia col pensiero potenziale: due concetti empirici, che il Bonatelli, secondo un vizio generale de' suoi studi epistemologici (di cui diremo più innanzi), ha sempre scambiati per concetti scientifici.

17. Intesa la conoscenza sempre come processo di una attività, si chiede dunque: è libera essa, o necessitata? Il pensiero, dice il Bonatelli, ha due sensi: uno psicologico e uno logico. Nel primo non ci è difficoltà a ritenerlo necessario. Ma la difficoltà nasce quando il pensiero si considera logicamente in rapporto con la verità. Un pensiero necessario non sarebbe vero; perchè alla verità del pensiero non si richiede soltanto la conformità al vero, ma anche la coscienza di tale conformità; o meglio, la verità del pensiero deve accompagnarsi con la coscienza della verità stessa: non essendoci verità che non si distingua dal suo con-

[1] Pag. 123.

trario, e che sia straniera e indifferente al pensiero. E da questo lato è chiaro che senza il libero riconoscimento onde il pensiero compenetra la conoscenza, la conoscenza non sarebbe possibile. Che se si volesse dare per necessario e meccanico tale riconoscimento, se ne distruggerebbe appunto quell' autonomia, quella soggettività, quella spontaneità, per cui tale riconoscimento si richiede a garenzia della verità; e la verità risulterebbe un'altra volta indifferente dal suo contrario.

Il Bonatelli, insomma, a modo suo, sostiene una verità, che, sviluppata, distruggerebbe il suo platonismo, venendo a dire, che non c'è verità senza certezza, cioè senza che il soggetto faccia sua la verità, e faccia egli a sè la verità. La verità, se ha da essere verità per lui, egli non ha da subirla. Ha da riconoscerla spontaneamente, e quindi crearsela. Ora questo è il principio dell' assoluto soggettivismo. Ma com'intende poi il Bonatelli la libertà e spontaneità del soggetto?

Quello che a noi importa di rimuovere dalla natura del pensiero conoscente, si è il concetto di coazione; derivi questa dondechessia, dall' ordine naturale o dall' ordine logico, da un potere estrinseco o dalla costituzione intrinseca dell' agente, non monta per noi... Il pensiero, a voler essere cognizione, conviene sia affrancato da siffatto costringimento, conviene che non sia tratto inevitabilmente a questa o a quella operazione, ma che spontaneamente e per sua propria elezione si approprii il contenuto ideale de' suoi concetti [1]. — Come è virtuoso colui che si assoggetta alla legge etica, ma liberamente, così conosce colui che si assoggetta alle leggi della realtà, della logica e della ragione, ma liberamente [2].

Sicchè, per non fare del pensiero una macchina logica, il Bonatelli ne fa un principio opposto alla logica, che deve sottoporsi alla logica, ma sottoporvisi liberamente. Cioè, il pensiero per se stesso non è logico, nè attualmente, nè po-

---

[1] Pag. 135.
[2] Pagg. 139-40.

tenzialmente; e questa sua alogicità è il presupposto della sua libertà di fronte alla logica.

Anche su quest'ultima vetta insomma il Bonatelli mantiene la dualità dei termini, onde consta l'atto spirituale, irriconciliabilmente scissa in se stessa, e quindi platonicamente misteriosa. Come prima la coscienza stava di contro al meccanismo, e l'atto suo all'atto dell'essere, qui, nel seno stesso della coscienza, il pensiero, tra sè e la sua verità, tra sè e se stesso, smarrisce la propria identità: quella verità che ei s'era fatta, gli si pone contro, ed ei deve ancora appropriarsela, con un nuovo atto, che non si sa perchè poi debba essere l'ultimo. E vedremo che più tardi il Bonatelli non crederà di potervisi arrestare. La giustissima esigenza del padroneggiamento della verità da parte del soggetto, che è poi l'autocoscienza immanente in tutti gli atti superiori dello spirito, diventa opposizione di soggetto e di verità, e quindi impossibilità (secondo fu osservato anche dal Bonatelli) per l'uno di conoscere, e per l'altra d'esser conosciuta.

18. Ma a questa suprema dualità il Bonatelli doveva essere logicamente trascinato dalla tendenza platonica del suo filosofare, per cui la verità, per temperamenti che si accettino da scrittori moderni (che risentono più o meno, indirettamente, qualche influsso kantiano) deve restar fuori del soggetto, come la legge morale fuori della volontà. Da questa duplice opposizione del vero alla coscienza, attività originaria della conoscenza, e del bene al volere, attività originaria della morale, traggono origine due dottrine sviluppate più tardi dal Bonatelli, e alle quali egli tenne che restasse legato il suo nome; e che sono, a dir vero, due conseguenze estreme ricavate molto ingegnosamente dal platonismo: le due dottrine della riflessione infinita della coscienza, o del pensiero, e della riflessione infinita del volere: dottrine da lui accuratamente svolte in sostegno dello spiritualismo e del libero arbitrio.

La prima di esse apparisce nel 1872 nel libro *La coscienza e il meccanesimo interiore;* ma il Bonatelli vi ritornò poi sopra in quasi tutti i suoi scritti, per incidente o di proposito. Il problema del '72 è il medesimo di quello del '64: e la soluzione è sostanzialmente identica, benchè la trattazione sia ora più ampia e profonda. Si tratta anche qui di mostrare, criticando e perfezionando gli studi psicologici del Beneke, del Fortlage, del Waitz e di altri psicologi dell'indirizzo herbartiano, che oltre al meccanismo bisogna ammettere nello spirito, affinchè si possa intendere la conoscenza, l'attività indipendente e originaria della coscienza. Anche qui il Bonatelli vuole stare in mezzo tra gli hegeliani (come il Rosenkranz) e gli herbartiani.

Per quanto si voglia concedere alla libera spontaneità dell' Io, per quanto gl' idealisti si sforzino di allargare il dominio di questo in tutto il materiale psichico che la vita viene accumulando nell'uomo, per quanto si accentui la differenza caratteristica tra lo spirito intelligente e l' anima belluina immersa perpetuamente nel sogno della sensibilità, rimane pur sempre una gran parte della vita interiore dell' uomo nella quale è innegabile la dipendenza meccanica de' vari prodotti tra di loro e date certe condizioni seguirne invariabilmente i medesimi effetti [1].

19. Ma, prima di accennare il concetto che il Bonatelli s'è fatto della coscienza, bisogna dir qualche parola di questo fardello faticosissimo del meccanismo psichico, che egli con tanto buon volere si addossa, dopo aver cercato di ridurre l'azione di questo principio nei suoi giusti confini, mostrando l'errore di coloro che " stimarono render con quello ragione di fatti, ove il meccanesimo è materiale e non forma, manovale e non architetto " [2].

Materia e non forma: " base materiale, su cui il pensiero intelligente e libero s' innalza dal semplice rappresentare sensibile al sapere e al conoscere " [3]. È la correzione es-

---

[1] Pag. 141-2.
[2] Pag. 145.
[3] Pag. 288.

senziale che il Bonatelli intende apportare al realismo herbartiano, e per cui crede di sfuggire alla critica di Lotze, che ad Herbart rimproverava, come s'è visto, d'aver ridotto la coscienza a semplice teatro del giuoco delle rappresentazioni. Ora, è ovvia la domanda: se la coscienza non è il teatro delle rappresentazioni, e se queste senza di quella sono pura materia astratta dalla forma viva del sapere, come si possono esse considerare per sè, nel loro meccanismo? Le rappresentazioni in tanto ci sono, in quanto servono di base e materiale della costruzione libera dello spirito; cioè in quanto sono spiritualizzate anch'esse e fuse nell'atto della coscienza, che è negazione del meccanismo. Finchè la coscienza deve scaturire dal meccanismo, si può concepire questo meccanismo come tale; ma quando al meccanismo si contrappone, forma attiva e su di esso operante, la coscienza, quale attività originaria, il meccanismo non è bello e ito?

20. Cominciando dal rapporto in cui entrano le rappresentazioni omogenee o le eterogenee, il Bonatelli nota che tal rapporto è inesplicabile se non si riconosce, con l'Ueberweg, lo spazio e il tempo da un lato come forme reali, obbiettive, della esistenza e dell'azione de' corpi, e dall'altro come forme subbiettive risultanti dall'ordine stesso degli elementi delle nostre rappresentazioni; per modo che, secondo l'espressione dello stesso Ueberweg, " nell'ordine spaziale-temporario della percezione esterna si specchii l'ordine spaziale-temporario proprio dell'oggetto reale e nella percezione interna il proprio ordine temporario di quello " [1]. Ecco qui, dunque, coteste rappresentazioni nate già belle e ordinate nel tempo e nello spazio: che debbono fare? Le rappresentazioni omogenee, è chiaro, si escluderanno a vicenda nello spazio e nel tempo, giacchè non potranno occupare lo stesso spazio se non in tempi diversi, nè lo stesso

[1] Pag. 154.

tempo se non in diversi spazi. — Tutto verissimo, se invece che "si escluderanno", si dicesse che "si escludono"; se invece di un rapporto da realizzarsi, s'intendesse un rapporto già realizzato. Infatti, ammessa l'ingenua supposizione dell'Ueberweg, del tradursi dello spazio e del tempo, proprii degli avvenimenti fisici, negli avvenimenti psichici, mediante il processo fisico-organico, è evidente che noi non avremo mai rappresentazioni omogenee, che si possano trovare al caso di doversi escludere, ma sempre nessi di rappresentazioni eterogenee in tanta buona pace tra loro, quanta ce n'è tra la testa e il collo del nostro corpo. Il Bonatelli, insomma, volendo svestire il contenuto empirico della coscienza, della forma della coscienza, è costretto a supporre p. e. i nessi di tempo e di spazio innanzi alla stessa esperienza, nell'oggetto esterno; e quindi a rendere vana o illusoria l'azione del meccanismo.

Ma questo non è se non un caso particolare delle difficoltà in cui necessariamente s'avvolge ogni dualismo reciso che s'introduca nello spirito, rendendo impossibile quella unità in cui il problema da risolvere appunto consiste. Nel qual caso particolare si trasporta dentro la psiche la contrapposizione di oggetto e soggetto propria d'ogni gnoseologia platonizzante; e la coscienza viene ad avere fuor di sè, come suo oggetto, il meccanismo psichico, qualche cosa che è il suo contrario o la sua negazione: qualche cosa di concepibile soltanto per presupposizioni arbitrarie, e su cui naturalmente la coscienza non può aver presa.

21. Guardiamo piuttosto alla funzione della coscienza. Essa è, prima di tutto, internità: non è uno di quegli avvenimenti che si compiono tra gli esseri, ma uno di quei fatti che avvengono negli esseri. Inoltre, è manifestazione dello stato interno all'essere, a cui inerisce; è un per sè. Infine, e ciò distingue la coscienza dalla sensazione, la coscienza importa il sapere tale esistenza interna per sè: sapere, che è essenzialmente un riferimento, o

un' affermazione, un dire a se stessi qualche cosa, un vero giudizio. L' oggetto più semplice, la sensazione, per l'atto della coscienza si raddoppia, e da fatto che era, diventa fatto e rappresentazione. Duplicità stretta in una unità, la cui formola può essere *A è A*. Il predicato non è più, come si vede, il semplice essere logico (la copula), ma la rappresentazione, l' idealità concreta di quel fatto che è dato nella sensazione : è lo stesso soggetto idealizzato, il quale pertanto, da semplice attualità psichica, diventa oggetto di conoscenza. L' errore che avrebbe commesso il Rosmini qui, è di avere scambiato con l'essere universale, non più l'attività logica del giudizio, bensì l' essere qualche cosa, ossia l'essere determinato, particolare. (Il Rosmini risponderebbe qui. che l' essere dererminato presuppone l' indeterminato ; ma passiamo oltre). L'essere determinato, nella forma più rudimentale della coscienza, non è, s' intende, uno speciale essere determinato ; non può esser tale, perchè ancora non ci sono concetti ; ma è il semplice questo (l'astratto essere determinato) della coscienza sensibile hegeliana; un semplice fatto, dice il Bonatelli, non ancora assunto sotto una categoria generale [1].

Quest'attività suppone l'attualità psichica, il dato sensibile, come sua base materiale. Ma questa è passiva, essa è attiva; così dall' intensità del sentire differisce fondamentalmente la chiarezza del conoscere. Infine, a dimostrare la indipendenza e originarietà della coscienza sta il fatto della " direzione volontaria dell' attività cosciente su questo o quell' oggetto, indipendentemente dalla energia della sensazione, anzi spesso in ragione inversa di questa ".

Ora, se la coscienza è una relazione, proprio d'ogni relazione è di potere alla sua volta formare il termine di un'altra relazione [2]. Donde il perpetuo riflettersi della co-

---

[1] Pag. 83. Cfr. *Alcune osservazioni intorno al Sist. di filos. di G. Wundt*, negli *Atti del R. Ist. Ven.* (1899-900), t. LIX, parte II, p. 6.

[2] Pagg. 13, 48, 65, 66, 85.

scienza in se stessa. Giacchè oltre le relazioni in cui un atto di coscienza può entrare con altri oggetti, con altre relazioni, e con altri stati del soggetto, c'è una specie di relazione, che si può ripetere all'infinito pel semplice raddoppiamento dell'atto stesso di coscienza, facendolo termine d'un atto cosciente superiore. Così da *a è a*, si avrebbe *(a è a) è A;* e tutta questa relazione diventerebbe alla sua volta oggetto di nuovo giudizio, e così all'infinito. Con che nè cresce l'estensione della conoscenza, nè si ottiene un innalzamento a potenza della consapevolezza; ma che è pure un processo immanente a ogni atto di coscienza, perchè se un atto di coscienza non fosse consaputo, verrebbe a mancare il carattere precipuo della coscienza, quello d'essere un fatto noto al soggetto cui inerisce. Il valore della coscienza andrebbe perduto, se essa non fosse capace di questa infinita riflessione su se medesima. È, come si vede, lo svolgimento del pensiero espresso nel 1864 intorno alla libertà del soggetto sulla conoscenza; e che più tardi il Bonatelli fisserà nella forma seguente [1].

22. Pensare è giudicare: ora ogni giudizio dev'esser vero per chi lo pronunzii. La sua verità, esplicita o implicita, è un altro giudizio (il tal giudizio è vero), che alla sua volta si ritien vero per un terzo giudizio; e così all'infinito. " È chiaro che, se la serie di questi giudizi a qualunque punto si ferma, il valore della serie stessa diventa nullo, come accadrebbe d'una serie qualunque di fattori d'un prodotto aritmetico, se questa serie mettesse capo a un fattore eguale a zero ". Non che di fatto la mente percorra cotesta serie

---

[1] Vedi *Di alcune difficoltà psicologiche che si risolvono mediante il concetto dell'infinito*, nei *Trans. della R. Acc. dei Lincei* (1886), s. 3.ª, vol. VIII; e *Alcuni schiarimenti int. alla natura del conoscere, del volere, della coscienza e della percezione*, nella *Riv. filos.* del Cantoni, gennaio-febbraio 1903, vol. VI, pp. 4-5.

infinita di giudizi; ma, come sappiamo, pel Bonatelli, c'è pensiero involuto, e c'è pensiero esplicato. In ogni giudizio sono espliciti e compendiati virtualmente una serie infinita di giudizi, che garentiscono la verità del medesimo. In altri termini, " l'atto conoscitivo contiene una riflessione infinita sopra di sè, ossia non c'è conoscenza se il conoscente non sa di conoscere ".

Ora che l'autocoscienza stia in fondo a ogni atto di coscienza è evidente: donde, altrimenti, ella sorgerebbe mai? E abbiamo visto che questa presenza del soggetto nella conoscenza è carattere veramente essenziale della verità di questa. Ma da questo, soltanto per l'immaginaria opposizione, che pure si vuol vincere, dell'oggetto al soggetto, si può giungere a supporre una siffatta serie infinita di atti che garentiscano un dato atto di conoscenza. La distinzione d'involuto ed esplicato è distinzione di pensiero e non pensiero. Il Bonatelli vi si travagliò attorno molte volte; ma non sospettò mai che quello che a lui pareva un pensiero involuto, non è punto pensiero in quanto involuto, nè punto involuto in quanto pensiero. Non è pensiero, quell'oscuro agitarsi d'immagini e di sentimenti, che si sveglia in noi nell'attimo in cui udiamo pronunziare le parole *Divina Commedia* [1], o altre parole indicanti serie di conoscenze che possediamo, ma che non si possono tutte a un tratto spiegare nella nostra coscienza. Esso è una semplice attualità psichica, per dirla col termine usato dal Bonatelli: e se quell'attività contenesse in potenza la serie della conoscenza, se n'andrebbe all'aria tutta la teoria dello stesso Bonatelli circa l'irriducibilità della coscienza all'attualità psichica. Appunto perchè la coscienza è lo strumento indispensabile del pensiero (almeno di questo pensiero, in cui il Bonatelli può fare la distinzione empirica dell'implicito e dell'esplicito), un pensiero di là dalla coscienza non è pensiero. D'altra

[1] *Cosc. e mecc.*, p. 88.

parte, questo stesso meccanismo, al lume della filosofia dello spirito, in quanto critica del conoscere, che lo riporta al suo luogo nell'ambito della coscienza, non può non essere distinto e in sè perfetto pensiero di quel fluttuante immaginare. Il pensiero involuto è dunque soltanto il pensiero psicologicamente considerato, astratto contenuto del pensiero vero e proprio; e il Bonatelli non s'è accorto di ciò, perchè non ha distinto mai bene, bisogna ancora ripeterlo, la questione critica o gnoseologica dalla psicologica. Psicologicamente infatti così pare: che il pensiero dapprima sia contratto ed oscuro, poi si spieghi, si stenda e quasi sgranchisca, e proceda e si chiarifichi. Pare che l'associazione, il meccanismo delle rappresentazioni spieghi il pensiero; e paiono tante cose, come sanno tutti i meccanisti e deterministi del mondo; a cui il Bonatelli si vuol opporre, ma non si oppone infatti abbastanza. Dal punto di vista critico o trascendentale, non c'è involuzione che tenga: il pensiero è quel che ha da essere e la logica vuole che sia; e da questo punto di vista bisogna vedere se sia possibile la serie infinita dei giudizi a fondamento d'ogni giudizio. Il Bonatelli non s'è proposta la questione, perchè questa serie infinita da lui postulata si dispiegherebbe nel tempo (donde la necessità che non sia altrimenti che implicita). Ma, se se la fosse proposta, avrebbe potuto rispondere soltanto negativamente, poichè egli già riconosce che cotesta serie, se esplicita, non raggiungerebbe mai il giudizio concreto.

L'esigenza che non ci sia conoscere senza che il soggetto sappia di conoscere, non importa già la reduplicazione infinita del conoscere, ma il solo sdoppiamento dell'attività attualmente conoscitiva: sdoppiamento che è affermazione di fatto dell'attività reduplicante, ma irreduplicabile esso stesso perchè assolutamente originario. L'autocoscienza nella coscienza deve inerire, e inerisce, non come coscienza di tale inerenza, ma come atto della coscienza. E l'idea del regresso all'infinito nasce dal sospetto che non sia abbastanza oggettiva quella verità che è posseduta, anzi vissuta

nell'atto dell'autocoscienza: nasce insomma dalla paura del soggettivismo [1].

23. Tale paura non dà tregua al Bonatelli. Onde nel '72 egli modifica sostanzialmente, attenendosi al Lotze, la dottrina della percezione del reale. Già prima del '64 aveva riflettuto molto sulla soluzione data dal Lotze a questo problema. Se n'era aperto col Lotze stesso, di cui godeva l'amicizia; e in *Coscienza e meccanesimo* riferisce una lettera del Lotze a lui indirizzata nel novembre del 1862 [2]; la quale peraltro non sembra fosse bastata a dissipare le sue difficoltà; perchè nel '64, come s'è visto, si atteneva ancora all'Ueberweg e quindi in parte al Beneke. Nel '72 si accosta invece al Lotze, di cui aveva intanto tradotto il primo volume del *Microcosmo* [3]. E gli s'era acuito, per effetto, è da credere, dello studio del Lotze, il senso della irriducibile opposizione tra l'idea e la realtà, tra il soggetto e l'oggetto. Nel 1866, in un opuscolo *Intorno all'argomento ontologico*, polemizzava col Mamiani soste-

---

[1] La stessa critica deve ripetersi contro l'altro cavallo di battaglia del Bonatelli, della riflessione infinita del volere, senza la quale l'atto volitivo non sarebbe, secondo lui, efficienza autonoma e originaria dello spirito. Il volere, non voluto, sarebbe disvoluto, cioè nullo. Anche qui, la riflessione infinita sarebbe implicita nell'atto pregnante di ogni volizione determinata. Per questa teoria, riassunta nel cit. art. *Alcuni schiarimenti* nella *Rivista* del Cantoni, VI, pp. 5-9, vedi la memoria pure cit. *Di alcune difficoltà psicologica che si risolvono mediante il concetto dell'infinito*, 1884; *Intorno alla libertà del volere*, in *Atti del R. Ist. Ven.*, t. V, s. 6ª, pp. 729-84 e 857-79; e la diligente bibliografia data dal prof. A. GNESOTTO, *Il volere e la lib. del volere negli scritti filos. di F. B.*, Padova, 1905 (estr. dagli *Atti e Mem. della R. Acc. di sc., lett. ed arti di Padova*, vol. XXI).

[2] Pag. 259.

[3] L'aveva tradotto prima del 1869 (v. CANTONI, *T. Mamiani ed E. Lotze*, in *Nuova Antologia*, giugno 1869, p. 249 *n.*). Ma non trovò un editore che stampasse la traduzione fino al 1911, quando potè pubblicarla, con prefazione e appendici, nella *Biblioteca di filosofia e pedagogia* di Pavia dei proff. G. Villa e G. Vidari.

nendo vigorosamente che ben diverso è il conoscere l'esistenza d'una cosa dallo avere il concetto dell'esistenza; perchè l'oggetto reale diventerebbe altrimenti una realtà soltanto possibile [1]. Il Lotze gli aveva scritto: " Falsamente opina chi stima che un oggetto *A*, il quale in sè sia soltanto un oggetto pensato, diventi una cosa reale tostochè cada immediatamente sopra di esso la posizione *x*, che noi denominiamo realtà. Siffatto A^x non sarebbe niente di più d'un pensiero reale ",

Pel Lotze la realtà consiste in un sistema di attinenze, fuori del quale l'oggetto diviene un mero pensabile. E questo al Bonatelli comincia a parer vero, ma ad un patto: " che sia prima fissato in quel sistema un punto, la cui realtà non si risolva daccapo nelle attinenze, ma sia posta immediatamente. In allora tutto ciò che sta in attinenza con quel punto diventa *ipso facto* reale esso pure " [2]. Senza questo punto, il sistema delle attinenze potrebbe restare un sistema di attinenze pensate, possibili e nulla più. E questo punto d'appoggio è il sentimento della propria vita individuale. Ueberweg contaminato dunque con Lotze. Ma qui il sentimento non è il senso interno di Kant, la coscienza del proprio essere in quanto pensiero; bensì l'immediata coscienza del sentire, della pura sensazione, o del sentimento senza oggetto, come vita intima del soggetto, il suo essere a sè: insomma, della più rudimentale e fondamentale subbietttività. Cartesio disse: *Cogito ergo sum*, Avrebbe potuto dire anche: *Esurio, sitio etc., ergo sum.* L'unità immediata di essere e coscienza è data nella più

---

[1] Cfr. su questo punto le due memorie; *Intorno allo svolgimento psicologico delle idee di esistenza e di possibilità*, in *Atti del R. Ist. Ven.* (1878-79), s. 5.ª, t. V, pp. 1033-51; e (1885-86) s. 6.ª, t. IV, pp. 869-77. Lo scritto dal '66 (già citato sopra p. 120, *n.* 2) fu ripubblicato insieme con una risposta del Mamiani: *Due opuscoli filosofici del prof. B. e del conte Mamiani*, Persiceto, Giambattistelli [s. a.].

[2] *Cosc. e mecc.*, pag. 30.

semplice forma dell'essere della coscienza stessa, o soggetto cosciente. Se tutti gli altri atti psichici non influissero sul sentimento, non potrebbero percepirsi come reali; ma niente accade nell'anima, che non interessi la vita dell'anima, e tocchi quindi il sentimento.

24. Ora tale unità di coscienza e di essere dovrebbe necessariamente fondarsi nell'unità del senso e dell'intelletto, di questo che il Bonatelli dice s e n t i m e n t o e della c o s c i e n z a. Sicchè la coscienza dovrebbe essere nella stessa attualità psichica, a cui egli la nega; o meglio la coscienza dovrebbe come tale esser già, nella sua specchialità e trasparenza, l'essere, o l'atto, se si vuole, dell'essere. Ciò che il Bonatelli, com'è facile arguire, non ammette nemmeno. La coscienza dev'essere coscienza di qualcos'altro; deve attingere nel sentimento la realtà, senza di che si muove nel regno del puro pensabile. Insomma anche qui, con tutta la vita che urge in noi nel nostro sentire, nel nostro godere e nel nostro soffrire, la realtà, la n o s t r a realtà, concepita come puro oggetto della coscienza, non può non restare straniera a noi. Gli sforzi faticosi del Bonatelli intorno alla sostanzialità del soggetto, che ci sarebbe rivelata nel sentimento, non possono colmare l'abisso da lui stesso scavato tra la coscienza, a cui tale sostanzialità dovrebbe rivelarsi, e il sentimento, r e a l m e n t e distinto da quella. Non occorre riferire in che modo il sentimento farebbe toccare proprio il fondo della sostanza spirituale [1]: quel che è certo è, che la coscienza non è il sentimento, ma lo ha di contro, com'ha contro a sè tutto il meccanismo psichico; che la dualità perciò permane anche tra questa più intima (o meno estrinseca) realtà e la coscienza, che è il principio conoscitivo; e che pertanto il soggetto non è, nè anche ora, fatto realmente capace di un vero conoscere.

---

[1] Vedi *Cosc. e mecc.*, pp. 58-65.

25. Nel 1894 il Bonatelli confermò la stessa dottrina della percezione (nella seconda parte del suo scritto *Percezione e pensiero*) [1]; ma ci era tornato sopra per dilucidarla e svolgerla con nuove osservazioni nel 1885 (nelle *Discussioni gnoseologiche e note critiche*) [2] e in una conferenza del 1886 (*L'io e l'egoismo*). In *Percezione e pensiero* parrebbe che la coscienza fosse del tutto immedesimata col sentimento. Vi si dice infatti che, acciò la coscienza costituisca il nucleo attivo dell'esser nostro,

> non le basta d'essere coscienza, cioè d'essere un avvertire, un sapere, un conoscere; non le basta neppure d'essere la fonte attiva di questo sapere, la fiamma che genera questa luce, bensì le bisogna d'essere anche sentimento. Senza di questo infatti, perchè mai dovrebbe importarle più quello ch'essa è e che si compie in lei e attorno a lei, di ciò che è o che accade fuori di essa? Nel semplice conoscere non è contenuta la ragione dell'interessamento, di quell'interessamento così peculiare, così proprio, per cui si scevera da tutto il resto e gli si contrappone. Il sentimento in cambio è per natura sua esclusivo; è desso che costituisce lo forma incomunicabile della subbiettività [3].

Ma, se ben si badi, anche qui il sentimento è contrapposto al conoscere. Infatti l'autore continua tosto avvertendo, che è stato errore ed errore capitale quello di tanti psicologi che " hanno confuso la coscienza col sentimento, o tutt'al più considerarono il sentimento come una coscienza rudimentale e involuta, dalla quale poi, mediante un successivo ripercuotersi in se stesso e un successivo distinguersi, svolgerebbesi la coscienza in senso più proprio ed esplicito ". Si tratta invece di " due forme d'esistenza interiore ", di " due fuochi della nostra vita ", così stretta-

[1] Letta il 18 febbraio 1894 al R. Ist. Veneto, e inserita negli *Atti* di esso (1894-94), s. 7.ª, t. V, pp. 735-819. La parte I era stata pubblicata negli *Atti* del 1891-92, s. 7.ª, t. III, pp. 1527-1612; e la parte III più tardi in quelli del 1894-95, t. VI, s. 7.ª, pp. 1027-1091.

[2] Negli stessi *Atti* (1884-85), s. 6.ª, t. III, pp. 525-75; 775-822; 1155-98; 1277-1329.

[3] Parte II, pp. 2-3.

mente uniti che è facile nel concepire il sentimento " supporvi quasi di soppiatto una coscienza ", e nel concepire la pura coscienza " introdurvi surrettiziamente un certo interessamento per sè e quindi un sentimento ". In verità, " è difficile trovare due cose o due funzioni che differiscano più radicalmente tra loro di queste due " [1]: il sentimento, subbiettivo; la coscienza, puramente obbiettiva. Come dire: il sentimento, realtà (del soggetto); la coscienza, pura conoscenza (dell'oggetto). L'opposizione, che dicevo, è sempre mantenuta.

26. Negli scritti posteriori al '94 il concetto stesso del sentimento, come forma essenzialmente subbiettiva della psiche e quindi oggetto fondamentale e proprio della percezione del reale, non ricompare; e sembra che il Bonatelli fosse ritornato alla sua vecchia dottrina, per cui la realtà sarebbe data direttamente e immediatamente nella coscienza di sè [2]. Ad ogni modo, le difficoltà risorgerebbero allora nella sua antica forma; poichè, in conclusione, il Bonatelli non giunge a riconoscere mai la capacità del soggetto, di ricavare da sè il contenuto del suo conoscere.

27. Ma la forma definitiva della sua teorica della conoscenza si trova nelle *Discussioni gnoseologiche e note critiche* (1885), e più sistematicamente in *Percezione e pensiero* (1892-95).

Ogni rappresentazione percepita consta di una molteplicità di elementi sensitivi congiunti da mutui rapporti, che modificheranno i singoli elementi stessi e il loro insieme, ma non sono essi stessi sensazioni: in quanto rapporti,

---

[1] Pag. 15 (749).

[2] Lo ha osservato il prof. ATTILIO GNESOTTO in un suo accurato studio sul *Fatto della coscienza negli scritti filosofici di F. B.*, Padova, Randi, 1906 (estr. dagli *Atti e Mem. della R. Acc. di sc., lett. ed arti di Padova*, vol. XXII), pp. 14-15.

non possono essere appresi se non dal pensiero. Sicchè, fino a quando noi sentiamo soltanto, c'è dato di cogliere la molteplicità degli atomi della sensazione, ma non il loro complesso. Si avrà la materia, per dirla con Kant, non ancora la forma, quell'elemento ideale che lo spirito aggiunge a integrare i dati del senso. Ora " soltanto l'elemento propriamente sensitivo può dirsi con verità essere uno stato, una modificazione del subbietto, e quindi non si può riferire senza manifesto assurdo alla cosa esterna, come anche un bambino capisce essere assurdo attribuire al ferro rovente il dolore della scottatura "[1]. Ma le relazioni, oggetto del pensiero, onde sono nella sensazione percepita connesse tra loro le molteplici unità sensibili, non si vede perchè non debbano riferirsi a una proprietà sussistente nella cosa esterna, ossia alle relazioni oggettive tra i singoli elementi di questa.

Non abbiamo qui qualche cosa di analogo alla corrispondenza tra l'impronta sulla cera e il suggello? Supponete la cera dotata di sensibilità; le innumerevoli sensazioni puntiformi, che questa proverebbe, non possono come tali avere la menoma somiglianza colla qualità del suggello; ma le relazioni, che quelle collegherebbero in una unica rappresentazione sensata, non sarebbero forse l'esatto corrispondente (salvo la differenza tra convesso e concavo) di quelle che congiungono in unità le parti del suggello? E se la cera, oltre che della sensibilità, fosse dotata d'intelligenza, non avrebbe ella il diritto d'attribuire al corpo che la modifica quella conformazione superficiale che sarebbe rappresentata dall'immagine sensibile proiettata?

La teoria di Kant, insomma, va capovolta. La materia, che per Kant era il dato o prodotto della cosa esterna, non può considerarsi se non come stato soggettivo; e la forma, soggettiva per Kant, essa appunto deve attribuirsi allo oggetto. Non solo il tempo e lo spazio, ma tutti gli elementi quantitativi (p. e. i rapporti d'intensità) sono elementi costitutivi del contenuto sensibile; quindi agiscono indirettamente sul senso, impartendo alle singole unità sen-

[1] *Perc. e pens.*, parte I, p. 1602.

sibili quel colorito speciale, che ciascuno di esse riceve dalle attinenze reciproche onde sono tutte annodate nella rappresentazione totale: ma, per quel che si è detto, non sono propriamente e direttamente materia di senso. La percezione dei rapporti, come aveva insegnato il Lotze, dal subbiettivo ci tragitta nell'obbiettivo: la cui obbiettività non fenomenica viene compiuta mercè l'applicazione delle categorie di sostanza e qualità, d'azione e passione, di unità e pluralità, di causa ed effetto: in forza delle quali " il reale esterno, corrispondente obbiettivo della percezione, è determinato come un mondo di esseri esistenti in sè, dotati di forze, occupanti uno spazio (sia colla loro sostanza propria, sia colla sfera delle loro azioni), resistenti, mobili e via dicendo; insomma come il mondo de' corpi quale le scienze naturali, più metafisiche di quelle ch'esse comunemente si credono, lo concepiscono; quale la meccanica, la fisica, la chimica, la fisiologia lo presuppongono "[1]. La cosa esterna, in conchiusione, viene ad essere la formola o legge di tutte le percezioni possibili che tutti i percipienti possibili, in tutte le circostanze possibili, potrebbero averne [2].

28. Questa dottrina, che il Bonatelli mutua dal Lotze aggiungendovi solo una critica negativa di tutte le soluzioni diverse del rapporto gnoseologico tra spirito e reale, ha dato luogo a una critica d'un suo poco esperto seguace italiano [3], ripetuta in Inghilterra dal Lindsay [4]; la quale non

---

[1] Parte I, p. 1606.

[2] *O. c.*, p. 1607. Cfr. gli *Studi d'epistemologia* (1905), in *Atti*, t. LXIV, parte II, pp. 1250 sgg.

[3] FRANCESCO DE SARLO, *Francesco Bonatelli*, Firenze 1900: estr. dalla *Rassegna nazionale*.

[4] In un articolo *Italian Philosophy in the XIXth century with special reference to the place of F. Bonatelli*, nei *Proceedings of the Aristotelian Society*, London, 1901. La critica del Lindsay m'è nota soltanto dalla ci-

tien conto abbastanza, secondo me, del carattere realistico dell'idealismo del Bonatelli, e delle sue relazioni con Lotze. La critica è questa. Il Bonatelli " si mantiene in bilico tra la veduta idealistica e quella del realismo dualistico che ammette come obbiettive le qualità primarie dei corpi ": tra l'idealismo della cosa definita come legge di tutte le possibili percezioni; e il realismo, proprio delle teorie predominanti nella fisiologia moderna, onde la legge della cosa si dà per reale e il mondo obbiettivo si fa consistere in un sistema di esseri esistenti in sè, dotati di forze, occupanti uno spazio, resistenti, mobili e così via. Questo equilibrio, secondo questo critico, sarebbe impossibile, perchè la legge non può non concepirsi come pensabile; e la realtà, identificata con la legge, quella realtà che si distingue dall'idea ed è contenuto specifico della percezione, svanisce; e la percezione, che dovrebbe darci l'esistenza, si risolve nel pensiero, che ci dà solo il possibile.

Tale critica non considera quell'unità di reale e di ideale, che è almeno nella tendenza del filosofare bonatelliano, ed è certo in fondo alla filosofia del Lotze; e non bada che se pel Bonatelli e pel Lotze il reale della filosofia è il reale della fisiologia e di tutte le scienze naturali, va però speculativamente inteso come determinazione e rapporto di idee: ed è insomma tutt'altra cosa dal reale volgarmente inteso.

A tale critica il Bonatelli rispose riferendo testualmente i luoghi de' suoi scritti, ne' quali la dottrina sua era stata formulata, solo aggiungendo questa dichiarazione: " Senza fallo rimane sempre la possibilità d'affermare che tutto è un sogno dell'Io; ma mentre il sogno è spiegabile dalla veglia, la veglia non è spiegabile dal sogno ". Il pensiero, cioè, non è superabile. E finiva protestando che nella sua dottrina

---

tazione che ne fa lo stesso B. nel citato suo articolo: *Alcuni schiarimenti intorno alla natura del conoscere, del volere, della coscienza e della percezione*, nella *Riv. Filos.* del Cantoni, VI (1903), pp. 196-7.

" non c'è ambiguità, non c'è acrobatismo per restare in equilibrio tra il realismo e l'idealismo: ma un'esplicita professione di realismo, temperato e corretto da ciò che per necessità porta seco di subbiettivo, di fenomenico, di relativo, l'elemento sensibile "[1].

Senza il " temperato e corretto " la protesta, forse, avrebbe avuto più valore. Un realismo temperato e corretto somiglia molto a un equilibrio tra realismo e idealismo. E vedremo che il temperamento e la correzione infirmano un po' troppo il realismo bonatelliano; come il meccanesimo non giovava molto al principio della attività originaria della coscienza. E già, in generale, quale principio può restar principio in filosofia, se temperato e corretto? Tuttavia l'esattezza storica richiede che il realismo, che è almeno la tendenza, ripeto, immanente alla speculazione svolta dal Bonatelli, sia inteso nel suo vero senso, e non iscambiato col realismo del pensiero volgare.

29. La percezione, pel Bonatelli, è forma originaria di conoscenza distinta dal pensiero, benchè abbia relazioni intime e s'intrecci in mille modi con quest'altra forma pure originaria [2]. L'una non può mai risolversi del tutto nell'altra. La percezione è la conoscenza dell'esistente; il pensiero, la conoscenza del possibile, del pensabile, dell'idea: essenza o quiddità eterna, assoluta, immutabile. Giacchè anche pel Bonatelli bisogna distinguere il valore soggettivo di ogni concetto, in quanto oggetto immediato e proprio della funzione del giudicare, che per lui è sempre la funzione del pensiero, dal valore obbiettivo del concetto stesso. Questo secondo valore egli non sente il bisogno di tornare a dimostrarlo. Gli basta che la forma subbiettiva dell'atto, che produce il concetto mentale, non escluda per sè, in via generale e assoluta, l'obbiettività della cosa conce-

[1] Art. cit., nella *Rivista* del Cantoni, p. 204.
[2] *Perc. e pens.*, parte I, pp. 1527-8.

pita, a cui il concetto corrisponde; a quel modo che la subbiettività dei fatti spirituali onde si perviene alla conoscenza delle cose sensibili, non infirma menomamente l'esistenza estrasubbiettiva delle cose, a cui la conoscenza si riferisce. Una volta riconosciuta la possibilità di conciliare la soggettività del giudizio, che dà il concetto della cosa, con la oggettività della cosa in sè, al Bonatelli pare che questa oggettività trascendente sia più che sufficientemente dimostrata nella storia della filosofia, e, meglio che altrove, nel dialogo manzoniano *Dell'invenzione.* " Perchè credo ", egli dice, " che in questo particolare argomento nessuno sia riuscito così chiaro insieme e stringente " [1].

30. Qui si tocca la cima della speculazione del Bonatelli. Queste entità eterne, immutabili, queste idee presuppongono un'altra entità fondamentale, di cui siano l'eterno pensamento? o si devono concepire come assolutamente indipendenti e a priori, quasi presupposte da ogni altra entità? — A questo secondo partito s'appigliarono Platone ed Hegel, il cui principio filosofico ha dato luogo a tante dispute. " Noi crediamo che, volta e rivolta, non si possa coerentemente riconoscere sì nell'uno che nell'altro se non un panteismo idealistico "; il quale contraddice, secondo il Bonatelli, al principio ontologico fondamentale della differenza irriducibile tra possibile e reale. " Perocchè quello ordine delle idee o essenze, per quante prerogative gli si debbano riconoscere, è pur sempre un ordine di mere possibilità e però la nostra ragione..... non trova in esso quel carattere, a cui distingue il reale, quel principio d'attività indeterminabile e indefinibile che nel linguaggio della vecchia metafisica dicevasi appunto *complementum possibilitatis* ". I possibili sono intelligibili, sono pensieri: dunque, nello assoluto reale essi non possono realizzarsi se non come

[1] *Perc. e pens.*, parte III, p. 1075 *n.*; e cfr. *Studi d' epistemologia*, pp. 1286-7.

pensieri. Il loro *complementum* è la mente di Dio, per cui è saputo tutto ciò che per noi è scibile nella sua totalità [1].

Ma la conoscenza, s'è già detto, non è soltanto pensiero, sì anche percezione. " Ora la percezione..... non si contrappone al pensiero come un processo assolutamente differente, anzi lo contiene come suo elemento essenziale. Ove questo elemento manchi, s'ha quella che abbiamo chiamato percezione puramente sensata, cioè quell'organizzarsi delle rappresentazioni sensibili che basta al bruto per vivere e orientarsi nel mondo..... Oggetto poi della percezione..... non può essere se non ciò che opera sul subbietto modificandolo; quindi la percezione è quella che ci mette in comunicazione col reale " [2].

Dunque, nella vera percezione intellettiva, noi abbiamo, in fondo, percezione e pensiero. Il possibile, oggetto di questo, è pur l'elemento oggettivo della percezione del reale, il cui contenuto, come s'è visto, consta di rapporti ideali tra le unità sensibili. E la realtà, così dell'oggetto sensibile o della percezione, come dell'oggetto ideale o del pensiero puro, è sempre quella: l'idea, la cui realtà si compie nella mente di Dio. La cosa, dunque, legge di tutte le possibili percezioni, è bensì la cosa reale, che stimola il senso e determina quindi la sensazione, ma è pure quell'idea bene fondata, alla cui conoscenza la mente si solleva dalle percezioni mercè l'attività giudicativa. L'oscillazione o l'equilibrio tra realismo e idealismo, attribuito al Bonatelli, non sussiste perchè il suo idealismo è realismo, e la sua *res* è idea.

L'altra obbiezione che " non s'intenda come una legge, una formula possa giungere ad agire, a modificare il soggetto senziente " [3]; si riferisce anch'essa a un concetto empirico del reale, e confonde due punti di vista, che infatti

---

[1] O. c., pp. 1076-7.

[2] O. c., p. 1083.

[3] DE SARLO, l. c.

negli scritti del Bonatelli non sono sufficientemente distinti: quello metafisico, per cui il reale è la legge delle possibili percezioni, ossia è un nesso di rapporti ideali, e quello fenomenologico o psicologico, che voglia dirsi, per cui il reale è l'oggetto immediato della percezione, ossia un corpo fisico. La cosa della percezione, in quanto pensata, non può non cessare di essere realtà sensibile per diventare realtà ideale, idea di Dio, assoluta obbiettività. Questo, almeno, è il punto di vista metafisico.

Si dirà pure che " se gli stimoli sensoriali son ridotti a variazioni nei rapporti, è lecito domandare..... quali siano i termini tra cui intercedono i detti rapporti..... Se siffatti termini non sono qualcosa di sensibile, devono essere qualcosa di intelligibile, e allora si riducono anch'essi a rapporti; e si rischia così di cadere nella mostruosità di un processo *ad infinitum* " [1]. Ma questa difficoltà in fondo è sentita dallo stesso Bonatelli e anche dal Lotze. Il Bonatelli per questo motivo ha rannodato e individuato i rapporti, del cui nesso consta il reale, nel sentimento, o nella coscienza, che come gli è l'immediata rivelazione del reale, così gli è pure, come già a Leibniz, e tra questi nostri filosofi, al Bertini e al Ferri, l'essenza del reale, che fuori dell'uomo può essere, egli dice, depotenziata, mai negata. Ma, se questo punto della spiritualità delle monadi non si trova mai svolto negli scritti del Bonatelli, non è men vero che anche quest'ultima obbiezione mossa alla sua gnoseologia si fonda sempre sullo scambio del concetto empirico del reale considerato come stimolo della psiche (concetto metafisicamente assurdo) col concetto metafisico del reale stesso. Dal punto di vista metafisico i rapporti sono realmente infiniti, perchè sono pensiero (idee, dice il Bonatelli); e il pensiero non può esser finito; il suo è certo un processo *ad infinitum*, co-

---

[1] DE SARLO, l. c.

me eterno processo. Dal punto di vista empirico la questione non ha senso per la ragione già detta che il reale, in questa sede, non è la legge, ma il corpo fisico. Sicchè la percezione è sempre finita per natura sua. " La natura relativa del corpo ", dice il Bonatelli, " non può mai essere contenuta compiutamente in veruna percezione, in veruna rappresentazione, in verun concetto umano " [1]. Questa natura relativa si risolve ed è contenuta in quell'infinità dei rapporti del mondo intelligibile, in cui consiste l'infinità del reale: la cui determinazione " è opera progressiva (e che forse non sarà compiuta mai perfettamente) della filosofia sussidiata dalla fisica, dalla chimica, dalla geometria, dalla meccanica ". A questa identità dell'oggetto delle scienze matematiche ed empiriche, da un lato, e della filosofia dall'altro (secondo la tesi del Lotze), bisogna far bene attenzione, per intendere il pensiero del Bonatelli intorno alla natura del reale empirico, che è per lui lo stesso reale assoluto. E come il reale assoluto è idea, il processo della scienza e della filosofia consiste nella riduzione degli elementi intuitivi ad elementi ideali.

31. La vera contraddizione, in cui incorre il Bonatelli, deriva in fatto dal presupposto del realismo volgare, che resta sempre nel fondo del suo pensiero, e gli fa cercare quei temperamenti del realismo speculativo, che non possono non contraddire al principio del realismo stesso. S'è visto com'egli, in uno de' suoi ultimi scritti, riaffermando la sua dottrina, conchiudesse con l'ammettere che r i m a n e s e m p r e l a p o s s i b i l i t à a s t r a t t a d e l l ' a s s o l u t o s o l i p s i s m o, l a p o s s i b i l i t à d ' a f f e r m a r e c h e t u t t o è u n s o g n o d e l l ' I o. Sogno dell'Io l'oggetto, il reale, che s'afferma assolutamente fin da' primissimi albori della coscienza, e che ci attira sempre più a sè, di percezione in percezione, di

[1] Dalle *Discussioni gnoseologiche*, l. c., in *Alcuni schiar.*, p. 201.

giudizio in giudizio, fino a Dio ? Ma se questo Io, in quanto pura soggettività (il soggetto dei solipsisti), appena è se può accampare un astratto diritto di dominio su quelle astrattezze che sono le unità, gli atomi della sensibilità, onde il reale ci si rivela, ma sempre nella forma della sua ideale e però saldamente oggettiva organizzazione ? se pertanto il sogno (degli atomi psichici) non può rilevarsi se non dalla trama delle attinenze del reale, che solo rifulge agli occhi nostri quando assottigliamo e definiamo la nostra cognizione nel sistema delle idee, oggetto del pensiero ? se, insomma, la vita soggettiva dell'Io presuppone come realtà assoluta il mondo dei possibili e il loro fondamento realissimo in Dio ? Qui, se mai, il sogno, che sia semplice sogno, non si potra più concepire; non il mondo reale in cui ogni sogno, in sostanza, dovrebbe risolversi.

Che cosa nell'animo del Bonatelli fa nascere questo sospetto del solipsismo ? È lo stesso motivo, che gli fa ricercare nel sentimento lo spiraglio aperto nello spirito sul reale: quasi che lo spirito potesse essere, senz'essere reale, nella sua stessa spiritualità, fin dal primissimo atto di coscienza ; e quasi che la suprema realtà non si ponesse nel pensiero con la conoscenza delle idee, a cui, in ultima analisi, la stessa conoscenza del sentimento deve subordinarsi. È lo stesso motivo che gli fa accuratamente distinguere il concetto, come produzione mentale del giudizio, dall'idea, oggettiva possibilità integrata nella realtà ideale della mente divina: quasi che, posta questa distinzione e postulata la estrasoggettività dell'idea, questa potesse più garentire il valore del concetto, di un altro da sè. È lo stesso motivo che trasse il nostro filosofo a criticare le ultime conclusioni metafisiche che il Lorze ricavava dal suo realismo idealistico.

32. Il Lotze dal concetto della relatività di tutti gli enti era stato condotto ad ammettere, fondamento reale e logico di tutti i rapporti, una sostanza infinita, di cui i singoli

enti fossero parti individue: un panteismo, che poi si sforzava di correggere con le vedute teleologiche, da lui sovrapposte all'interpretazione meccanica del mondo.

Anche il Bonatelli, postosi su questa via, dopo aver fatto delle cose altrettanti sistemi di relazioni, ed agguagliato, quindi, il reale al sistema delle idee, è costretto a realizzare la loro possibilità in Dio. Anch'egli, a rigore, dovrebbe dirsi che finisca nel panteismo. Ma nel suo lavoro su *La Filosofia dell'Inconscio di Ed. Hartmann esposta ed esaminata*, in certa appendice, " estratta da alcuni capitoli critici, che fanno seguito alla *sua* versione del *Microcosmo* di H. Lotze " [1], egli dichiarava la dottrina del Lotze circa la unità della sostanza di tutte le cose non parergli conciliabile colla personalità divina da un lato e colla personalità individuale dei singoli spiriti finiti dall'altro: ed essere, a parer suo, in contraddizione con la coscienza; e quindi da rifiutarsi come non strettamente necessaria a compiere e connettere razionalmente il tutt'insieme dell'esperienza. A spiegare, infatti, la validità delle leggi della natura e i rapporti, a cui quelle si riferiscono tra i singoli enti, il teismo, secondo lui, non giova meno del panteismo. È vero che la validità delle leggi importa la loro inerenza in un ente reale, diverso dai singoli individui a cui la legge è comune: ma questo ente può ben essere l'unica mente e volontà d'un legislatore. È vero poi, che queste leggi non possono operare e stabilire rapporti tra gl'individui, se questi sono originariamente e assolutamente indipendenti l'un dall'altro, quasi tanti assoluti e tanti infiniti: ma basta che tutti dipendano egualmente dall'unica mente e volere divino, che volle che fossero, e che fossero in quei reciproci legami di dipendenza, che l'esperienza ci mostra; di guisa che lo stato

[1] Nella *Filos, di sc. ital.*, vol. XIV (1876), pp. 33-42. Sulla critica della stessa dottrina del Lotze il Bonatelli torna brevemente in una recensione de' *Grundzüge der Naturphilosophie* del Lotze (Leipzig, 1882), nella *Cultura* del Bonghi, anno II, vol. IV, pp. 163-4.

di ciascuno venga ad essere la risultante della sua natura individuale e dello stato totale del mondo. Bisogna bene, oltre il concetto della molteplicità dei finiti, introdurre quello dell' insieme, come condizione del reciproco influsso: insieme, solidarietà, di cui " è vano sperare che ci possiamo far mai un'immagine intuitiva ", e " il cui segreto all'ultimo si nasconde in quello dell'atto creativo e del volere supremo ".

33. Sicchè non unità di sostanza tra l'Infinito e i finiti, nè quindi tra i singoli finiti; ma distinzione sostanziale. La legge dei finiti è tuttavia dell' Infinito; e tra gli stessi finiti corrono attinenze sostanziali derivanti dalla comune solidarietà. È chiaro che la vera differenza tra Lotze e Bonatelli qui è tutta nel rapporto tra la legge e gli enti finiti in cui la legge si attua. Perchè tanto per l'uno quanto per l'altro la legge è poi la legge stessa di Dio. Ma la differenza a cui il Bonatelli si afferra, è tutt'altro che netta. Per evitare il panteismo, ei dovrebbe far della legge stessa qualche cosa di trascendente rispetto alle attinenze dei finiti. Invece, egli è tratto, quasi senza volerlo, a dire che i singoli individui la realizzano [1]. E infatti, pur postulato il segreto del volere che crea, il creato si concepisce dal Bonatelli come un insieme, i cui singoli enti non sono punto singoli enti, perchè solidali: ciascuno è sè, ed è gli altri. E se Leibniz pretese che le monadi non avessero porte nè finestre, non sospettò che poi non è detto che queste monadi sien chiuse in un guscio impermeabile. Dunque, in conclusione, niente distinzione sostanziale tra i finiti; e se la loro solidarietà è appunto la legge, se la legge è la determinazione del divino pensiero, a che si riduce il torto del Lotze? a che si riduce il torto di Hegel e, secondo il Bonatelli, dello stesso Platone? Una

---

[1] *O. c.*, p. 37.

delle due: o assoluto monadismo; e sfugge la monade delle monadi, con tutti i rapporti delle monadi e la loro intelligibilità, che ne richiede la unità. O si accetta l'unità delle monadi; e si deve rinunziare al mero monadismo, inteso come pluralità di sostanze. Lotze aveva perfettamente ragione. E lo stesso Bonatelli ha ragione qui, quando osserva il dissidio che corre tra il *Zusammen* di Herbart e la sua negazione della realtà delle attinenze spaziali.

34. Ma egli non vede quell'*aut-aut* della pluralità e della unità, e, contento al mezzo termine del segreto dell'atto creativo, conchiude questa sua critica al Lotze: " Dato pure che a spiegare il mutuo commercio dei finiti sieno ugualmente acconce due ipotesi, quella della medesimezza di sostanza fra quelli e l'infinito e quella d'una distinzione sostanziale, non escludendo però la dipendenza dall'infinito nè la mutua determinabilità, la prima sarà da rigettarsi a ogni modo per le conseguenze che involge, repugnanti al senso intimo, alle induzioni dell'esperienza e sopratutto alla coscienza morale ".

Realmente la sua coscienza morale era il suo unico argomento contro la dottrina del Lotze: voglio dire il suo concetto della coscienza morale: il quale fu sempre in sostanza, la vera misura fondamentale della filosofia bonatelliana. Ne trattò egli stesso di proposito nel 1882, traendo occasione dal libro dell'Ollé-Laprune sulla *Certezza morale*, in un articolo intitolato: *Intorno al valore teoretico dei principii pratici* [1], che mal a proposito lo stesso autore ricordava più tardi come un'anticipazione delle odierne dottrine prammatistiche [2] e che pure i bibliografi di queste

---

[1] Nella *Fil. d. sc. ital.*, XXV (1882), 251-268. Sull'Ollé-Laprune è uno scritto nel mio volume *Il Modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari, Laterza, 1909, pp. 97-110.

[2] V. l'art. *Il movimento prammatistico*, nella *Riv. filos.* del Cantoni, IV (1901), 145-151.

si compiacevano alcuni anni fa di registrare fra le molte bazzecole della letteratura prammatistica. Il principio della metafisica, diceva quivi il Bonatelli, inspirandosi per altro al suo Lotze, non è: *ciò che è, è;* non è il fatto, che non potrà mai darci, come fatto, la propria ragione; ma: *ciò che deve essere, è:* ossia " ciò ch'è conveniente, ciò che sta bene, che ha un valore assoluto, un pregio intrinseco e un merito suo proprio, tale per cui non può non essere senza una mostruosa incongruenza, un'ingiustizia enorme, un'assurdità ". Insomma, il vero principio è: il Bene è. Che era pure il principio del teleologismo lotziano.

Ora, se è così inscindibilmente legato il principio teoterico col principio pratico, come può accettarsi la dottrina kantiana del valore puramente pratico, e non teoretico, dei concetti di Dio, di libertà e dell'anima immortale, postulati dalla coscienza morale? — L'interpretazione proposta dal Bonatelli della teoria kantiana dei postulati non è sostenibile: ma qui giova solo notare, che per lui le affermazioni fondamentali della metafisica si fondano sui principii morali. Dio è perchè dev'essere; perchè la sua esistenza è implicita nel concetto del dovere; perchè io non posso sottrarmi al dovere.

Ma il perchè le verità metafisiche scoperte dalla ragion pratica attestino la necessità d'un concetto della ragione superiore alla ragione teoretica della prima *Critica* di Kant, il Bonatelli non lo intravede. Di guisa che queste sue considerazioni sul valore teoretico dei principii pratici non hanno importanza nella storia della filosofia; e stanno solo a significare, come ho notato, il motivo personale, per cui il Bonatelli rimane legato alla sua forma irrazionale di teismo, e s'arresta e si adombra innanzi al panteismo del Lotze. Egli non sa concepire la volontà morale senza un Dio personale trascendente: e questo suo atteggiamento spirituale diventa per la sua coscienza morale un oggettivo argomento della falsità di ogni metafisica che non ammetta la personalità trascendente di Dio.

35. Ma, finchè la sua coscienza morale non sia la stessa ragione, le sue negazioni e le sue affermazioni metafisiche, evidentemente, non potranno assumere mai veste veramente speculativa. Questa dottrina teleologica del reale fatto consistere in ciò che deve essere, negli *Studi d'Epistemologia* (1905), che contengono come il compendio di tutte le ricerche filosofiche dell'infaticabile scrittore, prende la forma classica del platonismo:

A questo punto ci apparisce la grandezza e la profondità del concetto platonico, pel quale il Bene è nel regno delle idee quello ch'è il sole nel nostro mondo, ed è il fondamento ultimo da cui tutto dipende, la meta suprema a cui tutto è rivolto. Se nell'ambito de' valori e de' fini non si riconosca e s'accetti un valore e un fine che sieno tali assolutamente, se la scala de' pregi o valori, che sien tali solo in rispetto a qualch'altra cosa, e la scala de' fini, non mettono capo da ultimo a un valore e a un fine, che sia ultimo e supremo, il valore e il fine finiscono per annullarsi, e niente v'ha più di veramente pregevole, niente che meriti d'esser fine.

E se non ci fosse poi nulla in realtà di veramente pregevole? Qui finisce Platone; e comincia il Bonatelli:

Ma contro questa conclusione scettica e, potremmo dire, disperata, si ribella l'ingenita tendenza della nostra natura razionale... Ogni attività veramente umana, che vuol dire razionale, è impossibile se l'uomo non aderisce, almeno implicitamente, a quelle verità supreme, su cui si fondamenta ogni giudizio appreziativo. Quelle aspirazioni, quei presentimenti, quelle ripugnanze instintive, che, malgrado l'oscurità e l'indeterminatezza in cui sono avvolte, lo avvertono in qual direzione stia il meglio, in quale il peggio, benchè altre tendenze e altre forze tirino a voltarlo altrove, sono quasi le tracce e i germi della *melior natura* che costituisce il suo altissimo pregio e attesta la sua origine divina. E questo, e questo solo, è ciò che v'ha di vero nel prammatismo, di cui ora tanto si parla [1].

Lasciamo stare il prammatismo; ma questa conclusione mistica differisce forse dalla conclusione scettica del Ferrari? Ambedue, con motivi personali tanto diversi, i due filosofi lombardi, finiscono col dichiarare impotente la ra-

[1] *Atti* cit., t. LXIV, parte II (1895), p. 1296.

gione, e affidarsi all'istinto e al sentimento. Il Bonatelli, platonico per tendenza e sopra tutto per influsso del Lotze, non riuscì mai nel lungo corso delle sue laboriose meditazioni a superare veramente l'empirismo: e così nelle dottrine psicologiche, con l'opposizione del meccanismo alla coscienza; come nella gnoseologia, con l'opposizione del sentimento all'oggetto concepito come idea; e infine nella metafisica, col dualismo inconciliabile del finito e dell'infinito, egli, temperando la portata dell'idealismo, in realtà ne recise la forza speculativa facendone un'ipotesi arbitraria, la quale ha bisogno del sentimento per valere nel suo animo stesso.

CAP. V.

CARLO CANTONI E LA METAFISICA DEL SENTIMENTO.

1. Scolaro di L. Ferri nel liceo di Casal Monferrato e poi del Bertini nell'università di Torino. dove si addottorò in filosofia nel 1862, uditore nel '65 del Lotze a Gottinga, Carlo Cantoni (nato Groppello Cairoli nel 1840, morto l'11 settembre 1906) appartiene anche lui a questa schiera di platonizzanti, che, pur partecipando al moto più recente degli studi filosofici europei, non riuscirono a raggiungere il punto di vista kantiano, e si sforzarono di mantenere i diritti dello spirito senza oltrepassare i presupposti del naturalismo, e aiutandosi piuttosto con le esigenze del sentimento. Molto da presso al Bonatelli egli è per l'influsso diretto, che risente della speculazione del maestro di Gottinga; benchè l'orientazione speciale dei suoi studi sia non poco diversa da quella del Bonatelli e il suo interesse prevalente lo attragga verso i problemi gnoseologici e critici del kantismo; onde parve in Italia e fuori uno dei più efficaci rinnovatori del criticismo. Ma queste differenze, piuttosto di cultura che di pensiero, come quelle che rilevammo tra il Ferri e il Bonatelli, sono più appariscenti che sostanziali [1]. Rispondono

[1] V. p. es. il WINDELBAND, *Lehrbuch*³, p. 517; e il VORLAENDER, *Gesch. d. Philos.*, Lpz., 1903, II, 479 dice; "Begann mit den 70e Jahren der Neukantianismus auch in Italien einzudringen. Sein Hauptvertreter

piuttosto al variar della moda, così mutevole, anche nelle cose di filosofia, e così importante per gli spiriti non molto concentrati, anzi che a vere e proprie divergenze d'indirizzi mentali. Giacchè nella storia della filosofia bisogna ben distinguere la cultura, che costituisce come gli antecedenti astratti del sistema, dall'atto speculativo onde si afferma un principio e si genera, almeno virtualmente, il sistema; perchè in questo atto consiste l'oggetto proprio della storia della filosofia. La cultura talvolta varia, e la filosofia resta sostanzialmente quella. E chi guarda alla cultura vede tra un filosofo e un altro distinzioni, che poi, se si guarda alla filosofia (a cui, naturalmente, si deve), si vedono svanire. Così è accaduto che il Bonatelli fosse per la sua cultura giudicato per un herbartiano, come il Cantoni per un kantiano: laddove, se si tien conto, non dei libri che essi citano e dei problemi speciali per cui s'interessano, ma delle soluzioni, a cui giungono, dei singoli problemi e del problema della filosofia, riescono l'uno e l'altro platonici d'un sol colore.

Scrivere un'opera in tre volumi su E. Kant, con grandi lodi e proteste di consentire nelle sue dottrine fondamentali, non potrà valere a documentare il kantismo di chi scrive, se non si presume che egli non solo dica di consentire, ma consenta davvero nelle dottrine fondamentali, attribuendo a queste il loro significato genuino. Ora questa presunzione non si vorrà certo negare che ci fosse nel Cantoni o che non ci sia in quelli che lo annoverano tra i neocritici; ma è contestabile che sia legittima, e che il kantismo del Cantoni abbia effettivamente consistenza maggiore dell'herbartismo del Bonatelli.

---

ist gegenwärtig Cantoni, der eine dreibändige Darstellung der Kantischen Philosophie veröffentlicht hat, und seit einigen Jahren die in kritizistischen Sinne geleitete *Rivista filosofica* herausgibt ". Vero è che tutti i cenni sulla recente filosofia italiana dati dal Vorländer sanno di copiaticcio *nach dem Berichte Credaros* (UEBERWEG-HEINZE, *Grundr.*, part. 3ª II⁸, 363).

Per intanto giova osservare che, come la cultura del Ferri si venne orientando verso l'associazionismo quando prima in Francia, — dove il Ferri compì la sua educazione filosofica e a cui rimase sempre spiritualmente legato, — e poi in Italia vennero in onore gli scritti dello Spencer e degli altri principali empiristi inglesi; come il Bonatelli prese gusto alle minute questioni psicologiche quando era in fiore l'herbartismo; così la convinzione che la filosofia contemporanea tornava a Kant, il Cantoni la riportò nel '66 dalla Germania; dove proprio l'anno innanzi era uscito il libro del Liebmann *Kant e gli epigoni,* che, esprimendo con energia una tendenza di molti scrittori del tempo, lanciava il grido, che fu tosto raccolto: *Es muss auf Kant zurückgegangen werden* [1]. E nell'ottobre di quello stesso anno era anche venuta alla luce la *Storia del materialismo* del Lange, battaglia vigorosa combattuta con le armi della *Critica* contro il grosso naturalismo materialistico, onde allora si preoccupavano tanto i filosofi universitari. " Come un esercito battuto ", diceva il Lange, " si volge a quel punto, dove spera potersi raccogliere e riordinare, così da ogni parte s'è udito nei circoli filosofici il motto: Tornare a Kant! Ma è la prima volta nell'età moderna, che un motivo serio fa tornare a Kant; e questo motivo sta in ciò, che il punto di vista del grande filosofo di Königsberg in fondo non può dirsi che sia stato mai oltrepassato: onde si ha tutta la ragione di voler penetrare nell'intimo del sistema di Kant con gli studi più seri, come finora per certo se ne son fatti, tra tutti i filosofi, soltanto per Aristotele ". Quando il Cantoni tornò in Italia, recò la notizia dell'ultima moda germanica al Mamiani, che gl'indirizzò allora la lettera *Del Kant e della filosofia platonica* [2]. — Questo ci spiega, mi pare, abbastanza la speciale direzione degli studi

[1] Vedi LANGE, *Gesch. d. Mat.*[3], vol. I, p. 8.
[2] Vedi la *Nuova Antologia* del 1866, vol. III, p. 433.

del Cantoni; mentre a noi preme considerare piuttosto il contenuto del suo pensiero.

2. Il suo primo scritto filosofico è la dissertazione dottorale *Sulla filosofia di Th. Jouffroy*, del 1862: lavoro espositivo, ma non privo di giudizi e osservazioni che mostrino già le tendenze del giovane autore [1]. Al Cantoni sembrava manchevole il concetto che il Jouffroy s'era fatto della filosofia, come *connaissance de nous mêmes*, contrapposta alla scienza naturale, *connaissance de la partie du monde physique, qui tombe sous nos sens*. Così, dice il Cantoni con linguaggio giobertiano e bertiniano, tutta la filosofia vien ridotta a una psicologia. E l'ontologia, la logica, la morale? Il Jouffroy non negava queste parti della filosofia; ma le subordinava alla psicologia, facendo dell'essere, del vero e del bene tante realtà assolute ma spirituali, e che lo spirito perciò trova dentro di sè. — Ecco la " contraddizione incessante " di tutta la filosofia del Jouffroy: esplicito psicologismo e realismo assoluto. Ed ecco pure il principio del filosofare del Cantoni, e che non sarà mai da lui abbandonato: " nè l'ontologia, nè la logica, nè la morale hanno valore di vera scienza se non si ponga loro a fondamento l'esistenza di un Essere, d'un Vero, d'un Bene assoluto ". Il Jouffroy " non vide che, dando a quelle idee una realtà oggettiva, in quanto reali esse non facevano più parte del mondo nostro, ma si costituivano un mondo trascendente, non più da studiarsi con un'osservazione psicologica, ma sì colla riflessione ideologica e ontologica ".

---

[1] *R. Università di Torino: Dissertazione sulla filosofia di Th. Jouffroy e tesi presentate da* CARLO CANTONI da Groppello (Lomellina) per essere dichiarato dottore nella Facoltà di filosofia e lettere — giovedì 18 dicembre 1862, ore 12 meridiane; Tipografia Arnaldi, 1862 (di pp. 48 in-4° picc.), Ora quest'opuscolo è stato ristampato nel cit. volume di *Scritti vari*, pp. 1-50.

Il Jouffroy, con tutto il suo psicologismo, avendo dommaticamente riposto nel senso comune, ossia nella conoscenza spontanea, il criterio della verità (poichè per lui gli errori provengono dal libero svolgimento delle facoltà spirituali, che può turbare quella diretta comunicazione della mente col vero che è data da natura) ammette anche lui il valore della metafisica: e " poteva senza di questo costruire una morale, affermare l'esistenza di Dio, la spiritualità e l'immortalità dell'anima e tutti gli altri dogmi tenuti per certi dal consentimento universale? E d'altra parte è assolutamente impossibile il formare qualsiasi filosofia che apertamente o celatamente non poggi sopra un duplice principio ontologico e psicologico ". Duplice principio! Doveva anche essere un ricordo scolastico della doppia legislazione del Ferri.

3. Le questioni ulteriori, o della metafisica, " sono le più rilevanti per l'umanità "; cioè a dire: per la vita morale dell'umanità; e di questi interessi vedremo che il Cantoni non se ne dimenticherà mai, non riuscendo mai a scorgere che l'interesse del filosofo, ossia l'interesse supremo dell'umanità, non può esser altro che la sua filosofia!

Il Jouffroy si scioglie con troppa disinvoltura " da quella terribile sfinge " della *Critica della ragion pura.* " Per me, credo avesse ragione il Kant, che, se un'ontologia è possibile, questa si debba fare *a priori;* anzi io affermo, che in realtà, volere o non volere, essa si fa sempre così, qualunque poi sia il valore che ad essa si voglia dare ". Dai fatti non si possono cavare quelle verità metafisiche, al lume delle quali essi invece si rendono intelligibili. " Un'ontologia più o meno perfetta se la formano necessariamente tutti nella loro mente; e, scientifico o no, con questo sapere ontologico dominiamo, spieghiamo, leghiamo i fatti ". " Le realtà ontologiche, se esistono, esistono fuori del nostro spirito ". Ora è vero che " per noi è il nostro spirito che le conosce, è al nostro spirito che esse si manifestano ": e

quindi la parte di vero che bisogna riconoscere nel metodo psicologico; ma altri avrà sempre il diritto di chiedere le prove dell'esistenza di siffatte realtà invisibili; " e trovando che la ragione non ha in sè da poterle porre, ne nascerà il criticismo ".

4. E qui s'annunzia un punto di dissenso tra il Cantoni e il Bertini; sul quale più tardi lo scolaro insisterà. Il Bertini, come vedemmo, negava la legittimità del problema critico di Kant. La negava anche il Jouffroy, che s'appellava, psicologisticamente, alla coscienza, in cui è un fatto la distinzione della verità dall'errore, e son pure date originariamente certe verità fondamentali, da cui dipende tutta la scienza; sicchè qualsiasi ricerca intorno al valore delle nostre conoscenze non tien conto del valore di fatto che hanno, e per l'uomo non possono non avere, quelle verità a priori, che sono il presupposto di qualunque esercizio della intelligenza. Saranno verità illusorie; ma ad esse è certo che noi, pensando, non potremo mai sottrarci. Se ci domandiamo se sono illusorie o reali, se sono verità soltanto umane, o verità in sè, il problema, secondo il Jouffroy, è insolubile: e il dubbio sul fondamento assoluto di ogni certezza, una volta sorto, — e il Jouffroy finì col persuadersi che prima o poi dovesse sorgere, non può più eliminarsi.
Il Cantoni, a cui il Bertini aveva comunicato un po' del suo pathos filosofico, protesta contro questo scetticismo finale, che era poi in fondo la conclusione dello stesso Bertini. Bisogna vedere

se l'uomo possa davvero, come vuole il Jouffroy, rassegnarsi senza grande inquietudine e travaglio all'insolubilità del problema critico. Ogni uomo è dispostissimo a credere una verità, che non è che umana, dice il Jouffroy. Sta bene, se per verità umana s'intende una verità limitata, una verità non intiera, ma pur consentanea alla realtà...; ma che l'uomo sia contento a una verità, che corre pericolo di non avere che un valore soggettivo, questo è quello, a cui non si rassegnerà mai senza una grande fatica, e senza aver fatto prima ogni sforzo per uscire di tale incertezza; giacchè allora, che importa all'uomo il suo stesso perfezionamento, la sua stessa grandezza e

potenza? Che gl' importano i suoi studi, il suo sapere?... E per verità, se noi possiamo rassegnarci ad avere intorno alle cose naturali e fisiche un sapere meramente soggettivo, perchè vediamo, che poi ad esso corrispondono perfettamente le relazioni pratiche, che abbiamo con quelle, nol potremmo assolutamente intorno alle nostre credenze morali, a spiegar le quali e a soddisfare i bisogni che vi si riferiscono, un sapere meramente soggettivo sarebbe affatto impotente. E di vero, qual valore, qual forza possono avere le nostre credenze morali, se non si fondano sopra una verità assoluta, sopra una verità oggettiva? È questa considerazione che mosse il Kant a ristabilire nel loro valore assoluto quei dogmi metafisici, che egli considerava come postulati indispensabili della morale... — Kant, credendo aver trovato nelle sole esigenze morali il modo di uscire dallo scetticismo, vi si aggrappò colla forza e coll'ardore del naufrago, che trova in mezzo alle onde tempestose una tavola di salute; onde, a mal grado dei vizi radicali, che la guastano, derivati dal peccato originale della Critica della ragion pura, egli fece una morale risoluta, ferma e gagliarda.

Ecco già bello e formato tutto il kantismo, a cui giungerà più tardi, come vedremo, il Cantoni con tutti i suoi studi su Kant. Non occorre dire che la morale dedotta dal Jouffroy dai principii stessi della coscienza, col suo metodo psicologico, è rifiutata dal Cantoni. " La parte più importante dell'etica è quella certamente che riguarda l'obbligazione ", principio e fondamento di tutta la morale. Pel Jouffroy questo principio è riposto nell'idea stessa del bene assoluto, che è il fine naturale dello spirito umano. " Ma il bene in sè, si faccia consistere in che si voglia, preso come semplice realtà ideale, se potrà servire di criterio morale, non sarà mai principio reale d'obbligazione, ossia fondamento ontologico del dovere. Giacchè non basta che io trovi in un'idea il concetto d'obbligazione, perchè mi creda realmente obbligato; ma è necessario che io tenga per certo quell' idea essere espressione della volontà d' un Essere, che ha il diritto assoluto d' impormela. La morale dell'uomo non si può dunque fondare che sopra un principio attivo, ontologico ". Principio questo tutt' altro che kantiano, ma che non sarà mai superato dal Cantoni kantiano. Kantianamente bensì egli oppone alla psicologia del Jouffroy, che dai fenomeni interni o di coscienza non è

possibile passare all'Io, come loro causa: perchè questo principio dei fenomeni di coscienza è un concetto della nostra mente. " Egli andò incontro al paralogismo notato da Kant senza sapersene difendere ".

5. Ma anche più, circa l'indirizzo mentale del giovane filosofo, ci dicono le tesi libere, aggiunte alla dissertazione, e che egli si proponeva di difendere negli esami. Le due di Filosofia teoretica si riferiscono alla teologia razionale, e son certo un'eco dell'insegnamento del Bertini, come quelle di Storia moderna. Le prime dicono: " 1° Noi abbiamo dei concetti naturali intorno a Dio e alle sue relazioni col mondo; — 2° È dunque possibile formare razionalmente una dottrina teologica indipendentemente da ogni religione positiva ". Era la religione naturale dell'Hume, la religione dentro i limiti della ragione di Kant, che Bertini propugnava già contro gli ortodossisti. E rispondevano pure all'atteggiamento pratico del Bertini verso la Chiesa queste altre tesi: " 1° Considerando la Chiesa cristiana nelle sue relazioni estrinseche e temporali, noi la vediamo passare per due fasi; — 2° Nella prima essa chiede alla società politica la tolleranza; nella seconda tende a farsi dominatrice della stessa società politica ". Ed era pure pensiero del Bertini, in cui però doveva il Cantoni confermarsi più tardi per gl'insegnamenti del Lotze, quello espresso in una tesi di Storia della filosofia: " La filosofia risponde alle più profonde esigenze della nostra natura intellettuale e morale ". Ripetono teoriche accennate già nella dissertazione, quelle di filosofia morale. Ed è certamente kantiano il concetto della libertà proposto nelle tesi di Antropologia: " 1° La prova fondamentale della libertà umana dedotta dal testimonio della coscienza è irrepugnabile. 2° Non vale contro di essa nè il dogma della prescienza divina, nè la dottrina del determinismo, nè le altre obiezioni che le vennero fatte ".

6. Ho voluto riferire con certa larghezza questi accenni dell'avviamento filosofico giovanile del Cantoni, per fornire i documenti della coincidenza sostanziale del pensiero metafisico o antecritico del Cantoni con quel preteso pensiero critico, che in lui si sarebbe determinato dopo il '70 pel ritorno a Kant. Vedremo quindi com'egli, passando per le idee del Lotze, si confermi in realtà nella metafisica platonizzante appresa nell'università di Torino, e dalla quale non riuscirà mai a districarsi non ostante lo studio minuto delle opere kantiane e le sue innegabili simpatie col movimento neocritico della Germania.

Tornato di Germania al principio del '66 riprese, in occasione di un concorso, un lavoro storico sul Vico già iniziato nel '64; e lo pubblicò l'anno appresso: *G. B. Vico, studi critici e comparativi* [1]. Non è questo il luogo di togliere in esame questi studi [2], ai quali non si può negare il merito di primo tentativo d'una esposizione sistematica di tutte le dottrine del Vico, e d'una storia della sua fama, in Italia e fuori, ossia della fortuna della *Scienza Nuova:* storia che ha tanto interesse per l'intendimento dello sviluppo del pensiero speculativo nostro e europeo. A questa storia il Cantoni dedicò molte accurate ricerche, e recò infatti contributi importanti. Ma il significato della filosofia vichiana, e quindi la vera importanza del Vico, gli sfuggì interamente. Quell'interpretazione profonda della *Scienza Nuova*, che lo Spaventa vantava giustamente come una sua scoperta, o rimase ignota al Cantoni, o così oscura da non poterne intendere punto il valore [3]. E già, se

[1] Torino, Civelli, 1867.

[2] Molte esatte osservazioni circa gli errori commessi dal Cantoni nello esporre e nel valutare le dottrine del *De antiquissima Italorum sapientia* ha pubblicate il prof. A. FAGGI, nell'articolo *Cantoni e Vico* nella *Rivista filosofica* fondata dal Cantoni, 1906, vol. IX, pp. 593 sgg.

[3] Lo Spaventa se n'era occupato in una Prolusione del 1860, rist. in *Scritti filosofici*, ed. Gentile, pp. 115-52 e nel 1862, *Prolus. e introd. alle lez. di filos.*, lez. VI (ossia, *La filosofia italiana nelle sue relazioni*

l'avesse inteso, avrebbe dovuto abbandonare quei presupposti speculativi, a cui invece rimase sempre soggetta la sua mente. Tutto ciò che avrebbe potuto imparare dal Vico, non ebbe senso per lui. Così l'unità del certo e del vero, che fin dal *De antiquissima Italorum sapientia* il Vico propugna sotto la forma del *verum ipsum factum*, e che sarà poi il cardine della *Scienza Nuova*, per lui è una bizzarria vuota e arbitraria, che non significherebbe altro che questo: " Tutte le idee, in quanto idee, sono un fatto dell'uomo: il criterio vichiano verrebbe dunque a dire che tutte le idee sono vere in quanto sono idee; al che non possiamo replicare che dicendo sapevamcelo per verità ". E invece, non ne sapeva, cioè non ne vedeva proprio nulla. Infatti, tutta la sua critica contro il Libro metafisico e il suo giudizio comparativo delle due Scienze Nuove si fondano sulla inintelligenza del presupposto che le idee sono un fatto della mente; cioè lo spirito è, come diceva lo Spaventa, un'autoctisi. Quello che egli sapeva è, che le idee della mente e le idee vere sono due realtà diverse; che l'oggetto è fuori del soggetto; che lo spirito non si fa perciò esso stesso oggetto (idea vera), ma l'accoglie da fuori, proprio come voleva il Mamiani, e come vuole, in generale, il platonismo vecchio e nuovo. E con questi presupposti lo vedremo, dopo Vico, a rivedere il latino a Kant!

7. " Noi non possiamo che fare le nostre grandi meraviglie ", confessa ingenuamente a proposito di cotesto principio vichiano, " come il Vico sia precisamente per tali speculazioni salito presso taluni in tanta fama; questi ammiratori di ciò

---

con la filosofia europea, ed. Gentile, pp. 111-35). Lo Spaventa, se non erro, non è mai citato nel libro del C., perchè non credo possa alludersi a lui a p. 57: " Un professore napoletano entusiastico di lui giunse a scrivere che tutto lo stupendo svolgimento dell'ultima filosofia tedesca nacque da idee mal capite del Vico [lo Spaventa non parlò mai di idee mal capite]. Malgrado di tutto il nostro italianismo, dobbiamo vergognarci quando si possono scrivere simile stranezze. ecc. ".

che v' ha di men bello in Vico mostrano bene di non averlo capito! ". E mostra subito come invece l'avesse capito lui, continuando: " Ed è tanto più strana l' ammirazione di costoro, in quanto che il Vico rigettò, se non espressamente, almeno molto chiaramente in modo indiretto tutta questa sua speculazione e questo suo criterio [1], perchè fece le sue storiche ricerche senza per nulla aver riguardo a questo, ed anzi servendosi, come dice egli stesso, del senso comune e dell' autorità dei genere umano " [2]. E che cosa è questo senso comune, quest'autorità del genere umano per Vico? Poco innanzi aveva asserito che la critica profonda vichiana contro l' intellettualismo cartesiano " va a colpire anche un altro colosso della moderna ammirazione, l' Hegel, che guarda dall' alto tutto ciò che forma il senso comune e le opinioni volgari degli uomini " [3]; avvolgendo così nel medesimo velo misterioso il senso comune di Vico e l'idea di Hegel. Ma è appunto questo senso comune, questa vita reale dello spirito, questa autorità dell' umano arbitrio, *auctor omnium rerum humanarum*, che Vico scopre nella Scienza Nuova come unità del vero e del fatto: correzione di quella filosofia che non accerta le sue ragioni con l' autorità dei filologi, come di quella filologia, che non cura d' avverare la sua autorità con la ragion dei filosofi: razionale, insomma, avrebbe detto Hegel, che è reale, e reale che è razionale. Questo senso comune è proprio il *verum factum* del mondo delle

---

[1] Poche pagine prima (p. 39 *n.*) aveva pur detto: " che non li avesse mai rigettato [i pensamenti del *De ant.*] lo prova una lettera al Gaeta che è del 1737 ".

[2] *O. c.*, pp.44-5.

[3] E via di questo passo: " Nessuna cosa ha vero valore per lui, se non se n' è trovato la necessità e assolutezza sua, se non è fatta eterna ed assoluta dalla filosofia: tentativi di cui si può ammirare l'ardimento [il Bertini appunto l'ammirava], in cui altri può trovare la vera filosofia, ma che fanno parere a molti questa scienza come un sognare all' impazzata senza nessuna utilità " (p. 32).

nazioni; la ragione certa, la verità che si viene determinando nell' autorità dell' arbitrio umano, ossia in quello che la mente appunto viene facendo della verità stessa, o meglio, di se medesima.

8. Tanto resta lontano da questo, che è il principio di tutta la speculazione del Vico, da scrivere che " quando egli, nel principio della seconda *Scienza Nuova*, dichiara che la sua scienza è come la geometria, perchè l'oggetto suo è il mondo umano, che è fatto dagli uomini, e che quindi ha uguale certezza della geometria, ciò non prova che egli si sia servito del criterio, il vero essere il fatto, nella sua *Scienza* ". E si veda un po' la distinzione recata per giustificare quest'asserzione: " Quell'osservazione in quanto si rannoda alle sue ricerche posteriori ha il suo lato vero e profondo; ma, considerata come una derivazione delle dottrine qui nel *Libro metafisico* insegnate, oltre che essere in contraddizione con esse, è una mera mistificazione, un equivoco, che ebbe nella seconda *Scienza Nuova* le sue cattive conseguenze ". Se le ricerche posteriori sono le ricerche storiche accennate dianzi, ognun vede come ad esse possa rannodarsi un principio filosofico come questo del Vico, che la storia, ossia lo sviluppo dello spirito umano, è il vero e proprio oggetto della scienza, in cui all'uomo sia dato raggiungere l'assoluta certezza, cioè della filosofia. Che possa poi quell'osservazione appunto essere in contraddizione con l'identica dottrina del *Libro metafisico*, riesce inconcepibile che il Cantoni lo pensasse davvero. Al termine mistificazione, infine, è certo che egli non intese qui attribuire senso diverso che equivoco: e se equivocasse proprio il Vico o il Cantoni, dal già detto si può bene argomentarlo, senza discutere quelle cattive conseguenze, che il Cantoni, forviato da un' interpretazione inesatta del Ferrari, crede di scorgere nella costruzione della seconda *Scienza Nuova*, della dottrina a priori del Vico della medesimezza del vero e del fatto.

Per rilevare tutte le inesattezze dell'esposizione bisognerebbe riesporre tutto Vico; e qui invece basta aver notato che lo studio della filosofia vichiana non fece intravvedere al Cantoni, neppur da lontano, quella unità di essere e di pensiero, di verità e di mente, che è il principio del soggettivismo kantiano. Dopo aver meditato Vico, egli ripete ancora, come nelle tesi del '62: " La credenza in un Dio giusto e santo, in una mente suprema e perfettissima, autrice e regolatrice del mondo è il fondamento dell'ordine morale ". E soggiunge:

Ma noi con questo sappiamo solo, che il mondo è stato creato per un fine buono, e che questo fine si deve venir realizzando. Ma in qual modo e con qual legge costante debba con questo connettersi il corso storico dell'umanità noi non lo sappiamo. Sappiam solo che la vita dell'umanità si vien compiendo per mezzo di un meraviglioso intreccio di forze governate da un meccanismo inesorabile e fatale, con forze libere, individuali, che in mezzo a quello si volteggiano, che alle sue leggi necessarie devono assoggettarsi, ma che entro i limiti da queste stabiliti vanno sempre aggiungendo elementi nuovi agli antichi, e operando quindi in modo, che a niuno è dato di trovare le leggi costanti ed assolute che le governino e determinino per tutta la distesa dei tempi [1].

Dunque, un Dio di là della volontà morale che governa intanto la volontà morale: principio prekantiano, che è pur la negazione di quella unità di Provvidenza divina e di umano arbitrio, come senso comune, cioè come ragione reale, che è il principio della nuova metafisica annunziata nella *Scienza Nuova*. D'altra parte, una finalità morale nel corso storico, e quindi anche nel corso del mondo, in generale, cozzante col meccanismo delle forze individuali; intuizione lotziana, che ricorda certamente gli studi di Gottinga, ma che corrisponde a quel miscuglio di naturalismo e di metafisica, che il Cantoni credette più tardi di trovare nella filosofia di Kant, e rimase il punto fermo del suo pensiero speculativo.

---

[1] Pref., pp. XXI-XXII.

9. Quanto egli avesse appreso precisamente dal Lotze il Cantoni lo disse nel suo scritto *Terenzio Mamiani ed Ermanno Lotze, o il mondo secondo la scienza e secondo il sentimento*, nel 1869 [1]. Principal merito del Lotze, il cui *Mikrocosmus* " dovrebbe " egli diceva ", in Italia diffondersi ampiamente, per la massima importanza che esso ha in tutte le principali questioni di filosofia ", era, secondo il Cantoni, di aver fatto con sommo acume " la distinzione tra due questioni capitali di natura diversissima e che riguardano ugualmente la concezione più universale della realtà: io voglio dire quella del mondo considerato nella sua esistenza e nel suo svolgimento fatale e necessario, nella sua spiegazione meccanica; e quella del mondo considerato nella sua ragion d'essere, cioè nel suo scopo, nella sua spiegazione finale ": cioè appunto, secondo la scienza e secondo il sentimento: due tendenze fondamentali dello spirito, nella considerazione generale della realtà, che sono state sempre opposte e in lotta tra loro, e che il Lotze si propose di accordare insieme.

Non mai furono i diritti e i torti dell'una e dell'altra con tanta profondità, imparzialità e compiutezza esposti come in questo libro del Lotze; il quale per questa perfezione nella questione più grave e più fondamentale dei tempi nostri segnerà un'epoca nella storia del pensiero umano, e sarà collocato tra i libri classici della filosofia accanto al *Discorso sul metodo* di Cartesio, alla *Monadologia* di Leibniz, al *Saggio* di Locke, alla *Critica della ragion pura* di Kant [2].

E quasi queste lodi smisurate non bastassero:

Il Lotze è un vero dotto tedesco, sommo però anche fra gli stessi suoi connazionali, mirabile per la profondità e ad un tempo per l'estensione del

---

[1] Nella *N. Antologia*, vol. XI, fascicoli giugno e luglio 1869, pp. 237-81 e 563-87. Della efficacia del Lotze sul Cantoni han toccato i proff. G. VIDARI, *La morale di C. Cantoni*, nella *Riv. filosofica*, 1906, vol. IX, pp. 608-10, e G. VILLA, *C. Cantoni*, nella *N. Antologia*, 1 marzo 1907.
[2] Pag. 251.

suo sapere. Conoscente delle diverse scienze, egli sa riconoscere i diritti di tutte di fronte alla filosofia, sa tener conto dei risultati positivi e certi di ciascuna, e non contraddirne alcuno colle sue speculazioni; ma appunto per questo egli sa poi rintuzzarne opportunamente e con una straordinaria originalità le soverchie pretese. Dotato di una profonda riflessione psicologica e di un giudizio critico acutissimo, egli sa penetrare nell' intimo senso delle idee e dei sentimenti umani, sa scoprire le contraddizioni più occulte in certe massime e in certi principii più generalmente e più facilmente accettati. Nessuna dottrina, nessun' idea, e le sue stesse proprie non più delle altre sfuggono a quella critica senza posa. Specialmente sommo è nello scoprire quei sentimenti e quelle idee non espresse e non mostrate, dalle quali pur inconsciamente è prodotta una dottrina, una teoria, un sistema... Non meno sagace è nel notare in un sistema le contraddizioni, gli errori, le lacune e nell' indicare le conseguenze, cui esso conduce [1].

C'è più del necessario a dimostrare la profonda impressione fatta dalle lezioni e dall'opera principale del Lotze sull'animo del Cantoni, già predisposto dall'insegnamento del Bertini e dal suo stesso temperamento spirituale a sottrarsi alle strette del criticismo e alle conclusioni negative del meccanismo, con l'aiuto del sentimento.

10. Ma vediamo le conclusioni che il Cantoni ricava dallo studio comparativo delle *Confessioni d'un metafisico* e del *Microcosmo*. Non accoglie la dottrina platonica delle idee professate dal Mamiani. Le idee " o si formano dal nostro spirito per virtù propria in occasione delle percezioni sensibili e costituiscono le norme supreme del nostro pensiero, o vengono tratte dall'osservazione e dall'esperienza ". Dunque, nelle categorie e nell' esperienza sensibile si esaurisce il mondo delle idee. Che sarebbe kantismo bello e buono; ma il Cantoni soggiunge: " Le idee per sè, presa questa parola nel senso del Mamiani, non hanno alcun oggetto particolare e determinato, tranne quella di Dio ". Platonico, dunque, almeno per l' idea di Dio, e se Dio ha da essere quella tale mente autrice e regolatrice del mondo,

[1] Pag. 580.

che il Cantoni ha detto nel *Vico*, l'in sè, volere o non volere, comprenderà non solo l'oggetto dell'idea di Dio, ma gli oggetti altresì di tutte le idee del mondo; e il platonismo, voluto restringere, si riallarga da sè, per logica necessità, all'oggetto del pensiero in generale. E si riconosca o no questa trascendenza di ogni oggetto, implicita nel concetto della trascendenza di Dio, questa e questa sola (Dio non è venti talleri!) è più che sufficiente a confermare il carattere platonico della dottrina del Cantoni. Il quale dichiara di non poter non rifiutare col Mamiani il dubbio sollevato dal criticismo, che noi non apprendiamo la vera realtà. " Gli è vero che noi non possiamo apprender questo senza le leggi soggettive del nostro spirito, ma queste leggi debbono necessariamente corrispondere alla realtà ". Debbono: cioè, senza dubbio, non possono non corrispondere, e quindi corrispondono. Onde almeno di queste idee (leggi oggettive, categorie) un oggetto, in fatto, viene ad ammettersi, proprio come dell'idea di Dio. E la corrispondenza (non unità e medesimezza) dice non soggettivismo, che si fa assoluto, ma, appunto, platonismo, intuizione di un oggetto in sè. Comunque, si tenga bene a mente questa corrispondenza, che rientrerà in giuoco nella critica di Kant.

11. La spiegazione del meccanismo degli esseri, che è propria delle scienze particolari o naturali, schiarita ne' suoi principii fondamentali, determinata nelle leggi più generali e nel valore de' risultati particolari, dà luogo a quella parte della filosofia, che può dirsi cosmologia meccanica o meccanismo filosofico; per cui " vero reale non è che l'individuo, e l'individuo non può essere se non l'ente semplice e indivisibile, l'atomo ". Dall'azione reciproca degli atomi derivano i fatti della natura; giacchè un atomo isolato non si può pensare; ma ognuno esiste in quanto è in relazione con altri; onde il Lotze assume che gli atomi debbano ritenersi parti individue di un Infinito, nel

quale vivono, che riceve in sè le azioni di tutti, e le comunica a ciascuno. Ma per questo punto il Cantoni fa anche lui le sue riserve. Non si ribella, come il Bonatelli; tuttavia dice: " Questo non lo credo intieramente dimostrato ". Gli sembra bensì " pel meccanismo " un' ipotesi molto ragionevole.

Oltre poi i fenomeni estrinseci o fisici, che avvengono tra gli atomi, il meccanismo deve ammettere i fenomeni che avvengono negli atomi, i fenomeni di coscienza, nei quali appunto si manifestano quelli fisici, che il meccanismo più propriamente si propone di spiegare.

Se non che, il meccanismo non dà una spiegazione definitiva del reale, perchè muove da certi dati primitivi, che gli servono a spiegare il resto, ma non sono essi stessi suscettibili di spiegazione meccanica. Quindi la necessità d' una spiegazione ulteriore e superiore, che non può esser più data dal meccanismo, ma deve darci il perchè di quei dati, e importa il concetto del fine, la teleologia. Questo fine, intanto, non è assegnabile senza ammettere un Dio, un Ente personale supremo: quello stesso Infinito, che è pure il fondamento del meccanismo delle relazioni tra gli atomi: " fondamento comune di tutte le cose ", anche pel Cantoni. " Egli solo è vera causa e vera persona. Egli solo ha perfetta coscienza del suo essere. Egli è presente in tutti i luoghi e in tutti i tempi ". Ma una certa percezione di sè non bisogna attribuirla a tutti gli atomi, in quanto reali, e reali sostanzialmente distinti da Dio? Il Lotze rispondeva di sì. Il Cantoni non s'arrischia ad affermare quest'animismo universale, benchè protesti che " dobbiamo recisamente rifiutare ogni maniera di panteismo ". E allora? Con prudenza poco filosofica: " vi sono atomi ", egli dice, " nei quali avvengono fenomeni interni ". Ora, se ve ne sono dotati di coscienza, e nella loro coscienza individuale consiste la loro distinzione reale dalla coscienza infinita, il rifiuto d' ogni maniera di panteismo non conduce necessariamente all' animismo, al monadismo spiritualistico? — Il

Cantoni non si sente d'andare fino in fondo: le idee del Mamiani e del Lotze su questo punto sono, per lui, " tentativi più o meno felici per ischiarire una questione che rimane ancora insoluta, cioè quella dei rapporti metafisici tra Dio e gli esseri finiti ".

12. Dal Lotze il giovane pensatore crede doversi discostare alquanto per ciò che riguarda il fine della virtù, che pel Lotze postula, come già per Kant, una vita immortale, in cui sia per conciliarsi pienamente l'antinomia della virtù e della beatitudine; una condizione di vita superiore alla terrena, in cui sarà simultanea e coesistente tutta la somma di bene, che si viene realizzando dall'uomo in tempi e luoghi diversi. Il Cantoni vede in questa dottrina una tendenza eudemonistica, che contrasta col valore assoluto della virtù, indipendente da qualunque suo effetto. La virtù, egli dice, tornando allo stretto formalismo kantiano, è fine a se stessa: e la forza imperativa del dovere non può derivare se non da un comando divino. Questa forza, bensì, come l'esistenza di Dio, non occorre dirlo, non si può dimostrare.

Non si può dimostrare, e pur si dimostra! È proprio così: " Forse in quella sorte comune che hanno le due idee più importanti della vita umana, troviamo un argomento per provarne insieme la verità ". Ed ecco come. È una prova regressiva. Non c'è dovere, senza Dio. Ma se non c'è dovere, il mondo non ha valore, la vita umana non ha senso nè fine, le cose più elevate diventano assurdità e ridicolaggini. Dunque, se il mondo e la vita ha un valore, bisogna ammettere la forza del dovere e l'esistenza di Dio. Non è una dimostrazione matematica, ma alle conseguenze derivanti dal supposto negativo i nostri sentimenti più profondi ripugnano. Il dovere e Dio, il Lotze ha ragione, " sono oggetto di fede e di sentimento, anzichè di dimostrazione scientifica ". E se Lotze ha ragione, è troppo chiaro che Kant avrà torto. Perchè quella dottrina del primato della ragion pratica, a cui il

Cantoni s'aggrapperà per battezzare come neocriticismo questo suo platonismo lotziano, non ha che vedere con questa prova, che prova la verità, e pure non dimostra; con questa fede o sentimento, che dà torto alla scienza, senza mettersi al di sopra della scienza, e quindi nel campo stesso della scienza! La ragion pratica di Kant non è sentimento, ma ragione, anzi, propriamente, benchè Kant non se n'accorga, critica della ragione (pratica); cioè, appunto, scienza, che non sta accanto e fuori dell'altra (della ragion teoretica) ma sopra, e la nega dal punto di vista della realtà etica, o dello spirito in generale. Il Cantoni non fece mai questa riflessione: se il mondo della scienza è trasfigurato dal sentimento, chi si mette fuori di quella scienza e di questo sentimento, ed esamina i titoli dell'una e dell'altro, e fa la critica delle due ragioni, teoretica e pratica, che cosa è? È quella scienza? è sentimento? o è la filosofia, una scienza superiore, che, appunto perchè superiore, non può avere la sciocca ambizione di addurre dimostrazioni dello stesso genere di quelle che son proprie della scienza inferiore, che è opposta al sentimento? La filosofia è questo cosiddetto sentimento, e quindi fuori della scienza? o è la scienza del sentimento, — cioè, del cosiddetto sentimento, — quella scienza nuova, che non ha più per oggetto il fatto del meccanismo, ma il valore del reale?

13. Quando scrisse sul Lotze, il Cantoni lavorava già al *Corso*, i cui tre volumi vennero in luce nei due anni successivi [1]; e cominciava a leggere all' Istituto Lombardo i suoi *Studi sull'intelligenza umana* (1869-71). In questi scritti egli

[1] La prima edizione del *Corso elementare di filosofia* è di Milano, Tip. edit. Vallardi, 1870-1. Ma a me non è riuscito di vedere questa prima edizione; la quale non credo, per altro, che fosse sostanzialmente diversa dalle successive; anche a giudicarne da ciò che se ne dice p. es. in una recensione di A. ANGIULLI, nella *Rivista critica di scienze, lett. ed arti* diretta da F. Trinchera, a. I (1871), fasc. I.

dà sistema definitivo alle sue idee filosofiche, e lascia intravvedere il carattere speciale del suo ritorno a Kant. " Kant ", dice negli *Studi*, " è il vero padre della filosofia moderna... potente e fecondissimo spirito... Ognuno sa, quanto grande sia l' impero che esso tenne e tiene tuttora sulle menti filosofiche " [1]. Che cosa bisogna prendere da Kant, per rendersi conto dell' intelligenza umana, è presto detto. La vita psichica dei bruti è dominata da un meccanismo spirituale. Ma lo spirito umano non è semplice meccanismo, come pretendono i negatori della libertà. D'altra parte, " non v'ha dubbio, che altri cade nell'eccesso opposto di negligere troppo l' importanza e il valore di quel meccanismo spirituale, il quale ha una grande parte nell' operare stesso dell'uomo ". Ciò che distingue l'uomo dal semplice animale è la percezione intellettiva, che oggettiva e universalizza il contenuto della percezione sensibile, concependolo come r e a l e e f e n o m e n o, s o s t a n z a e q u a l i t à, c a u s a ed e f f e t t o: determinandolo, insomma, con lecateg orie. Ma qual'è l'origine e il valore di queste categorie? Il Cantoni intende attenersi come dichiarerà nella seconda parte [2], a un i d e a l i s m o t e m p e r a t o (si ricordi il realismo temperato del Bonatelli). Le categorie, " abbiano o non abbiano un corrispondente nella realtà, sono, in sè considerate, elementi soggettivi, che lo spirito reca negli oggetti delle percezioni sensibili, per abbracciarli idealmente, ossia per pensarli. E in questo aveva perfettamente ragione il Kant... Sono, prima d' ogni altra cosa, leggi o forme del nostro pensiero... e che le cose esteriori possono eccitare, non creare in lui ". Dunque, apriorità per l' origine e pel valore delle categorie come funzioni meramente formali del pensiero.

---

[1] *Studi sull'intelligenza umana*. Parte I (letta nell'adunanza del 23 dicembre 1869): *Differenza tra l'attività percettiva dell'uomo e quella del bruto*, in *Rend. del R. Ist. Lomb.*, s. 2ª, vol. II (1869), pp. 1232-3.

[2] *Delle categorie supreme e dei principii fondamentali dell'intelligenza umana* (letta il 13 gennaio 1870); in *Rend.* cit., s. 2ª, vol. III (1870), p. 9.

E questo è kantismo. Con Kant ancora vuol restare il Cantoni quando si tratta di costruire la serie delle categorie. Rifiuta risolutamente la soluzione dogmatica, " titanica impresa, che vollero tentare l' Hegel fra i tedeschi, il Gioberti fra di noi ": la soluzione cioè, che tenta la deduzione delle categorie. " Nulla vi è di più lontano dal mio pensiero che il seguir questa via, la quale, se è attissima a fabbricare grandi sistemi, è ben poco atta per verità a fondare qualche cosa di solido e di scientifico ". Meglio, molto meglio il metodo logico di Kant, che determina le categorie con l'esame dei giudizi, e, in genere, dei " nostri atti intellettuali ": via certamente molto meno avventurosa della prima, ma molto più fruttifera e vantaggiosa. Ma, qui cominciano i ma. E Kant è disdetto anche lui. Questo metodo logico ha i suoi pericoli, che solo col metodo psicologico si possono schivare. Senza l'osservazione psicologica, infatti, si rischia di prendere per categorie idee, " che noi più generalmente applichiamo alle cose ", ma non sono vere e proprie categorie, giacchè la psicologia ne mostra l'origine sensibile. In secondo luogo: con la logica si viene a dare alle categorie uno stretto ordine sistematico. E il Cantoni si preoccupa dei sistemi; e fa quest'osservazione, che è profondamente caratteristica dell'indole del suo ingegno: " A questo (allo stretto ordine sistematico) ripugna forse (!) la loro natura... È il vizio non solo dei filosofi, ma degli scienziati in genere di amare soverchiamente il reciso e il sistematico, ed è questo che li rende sovente così poco atti alla vita pratica. La verità sta sovente nelle sfumature, se non per la matematica, certo per le scienze morali e per le cose della vita ".

Per amore, dunque, delle sfumature, il Cantoni disdice la logica trascendentale di Kant: e vuole anche una psicologia delle categorie; giacchè, insomma, " quelle categorie sorgono in noi sotto l'impulso delle percezioni sensibili. Noi non possiamo negare dunque l'aiuto stesso di queste nella nascita di quelle idee. Sino a qual punto va questo aiuto? Noi

non possiamo avere una risposta sola comune a tutte quelle idee: eccoci alle sfumature, a cui dobbiamo avere riguardo. Ora, questo non lo si può fare se non col metodo psicologico, il quale studia queste idee nel fatto del loro nascere e del loro svolgersi...; nè esso riconoscerà in tutte un ugual grado di purezza o di idealità, ma a ciascuna assegnerà una natura propria, secondo il diverso momento della sua manifestazione " [1]. Il Cantoni, certo, parlando di nascita e di svolgimento di categorie, non intende negarne l'apriorità, la soggettività vera e propria, se pure questo concetto era chiaro nella sua mente; ma si riferisce sempre, come dice in fine, al momento e ai modi della loro manifestazione. Non si vede però come, inteso a questo modo il contributo dell'analisi psicologica nella questione delle categorie, questo possa menomamente modificare i risultati dell'analisi logica. La modificazione, che intende apportare nella determinazione delle categorie, derivata dalla semplice ricerca logica, è questa: che ci son categorie eccitate in noi direttamente dalle percezioni sensibili, e categorie eccitate direttamente dalle percezioni intellettuali. Ma quale sia effettivamente il significato di questa distinzione d'una doppia specie di categorie, più o meno pure e ideali, non si riesce ad intendere. Vero è che, dove, nella terza parte [2] del suo scritto, il Cantoni fa una breve rassegna delle categorie, non tiene più conto della distinzione, e si attiene realmente allo stesso metodo logico kantiano. Ed era da aspettarselo: una volta posto il concetto di categoria come principio trascendentale dell'esperienza, il metodo d'indagine delle singole categorie è già compreso nello stesso concetto della categoria: la psicologia, a volercela ficcare per forza, non c'è verso di farvela entrare; poichè si tratta di esami-

---

[1] Pagg. 12-3.

[2] Letta il 7 aprile 1870, è inserita nei *Rend.* vol. cit., p. 413 sgg. col titolo: *Delle categorie supreme e dei principii fondamentali dell'intelligenza umana.*

nare appunto concetti trascendentali, e però al di là dell'esperienza psicologica.

14. Senza indugiarci su queste categorie cantoniane, giova piuttosto notare che sullo stesso piano del principio di causa vien posto qui il principio di finalità. Al fisico di scoprire le cause efficienti che operano nel meccanismo della natura; al filosofo d'integrare la scienza del fisico con la spiegazione finale, che sola può scoprire il valore del mondo e della vita umana, e quindi tutta intera la morale. Infine, oltre le categorie e i principii formali o assiomi meramente ipotetici (identità e contraddizione, sostanza ecc.), che ne sono un'esplicazione, il Cantoni ritiene che lo spirito possegga certe credenze primitive o postulati, senza i quali categorie e principii formali non sarebbero applicabili, poichè mancherebbe la realtà, che ne dev'essere l'oggetto. Un effetto senza causa è impensabile perchè contradittorio: come è impensabile che *A* non sia eguale ad *A*. Ma ci è poi nulla, che possa tenersi per effetto, o per causa? C'è nulla fuori del pensiero che corrisponda a ciò che noi non possiamo pensare se non come identico a se stesso? Ecco i principii materiali, queste credenze che postulano il reale; i quali non sono della stessa natura degli assiomi, perchè il contrario di questi implica una contraddizione, laddove non sarebbe punto contradittorio che il reale non fosse, e tutto si riducesse a una vana illusione e fantasmagoria. Ma, al pari dei principii formali, questi postulati, che trasformano il valore ipotetico di quelli in valore categorico, sorgono spontaneamente nel nostro spirito ad occasione delle percezioni sensibili; e sono egualmente certi. — In conclusione: nè dommatismo, nè empirismo, ma idee e fatti insieme: deduzione e induzione, dice il Cantoni. O meglio: nè con Kant, nè contro Kant; nè scienza puramente causale (Kant), nè scienza puramente finale (Leibniz): ma Kant e Leibniz: meccanismo e finalità insieme, come aveva proposto Lotze. E ancora: principii

formali a priori, sì: ma affatto vuoti e non trascendentali, e quindi formatori del reale noto; anzi meramente ipotetici; in guisa che se i postulati non ci diano la fede nel reale al di là del soggetto, gli stessi principii non servono a nulla. Vale a dire, la realtà non è quella che si pone con la conoscenza (sintesi a priori di senso e intelligenza), ma un'altra realtà, che si postula fuori di ogni conoscenza. Kantismo, insomma, e platonismo: idealismo, come ha detto il Cantoni, ma temperato! E s'intende, che con queste premesse, il Cantoni non potesse accettare il meccanismo psicologico del Taine; il cui libro sull'*Intelligenza* gli fornì materia di tre letture allo stesso Istituto Lombardo nel 1871 [1].

15. Risultato analogo ricavò due anni appresso dallo studio della filosofia pratica del Kant: comunicato in quattro letture, dal maggio al luglio 1873, al detto Istituto, sotto forma di *Appunti sulla filosofia di Kant.* Qui, in verità, le lodi per Kant crescono in ragione della cresciuta fortuna del neocriticismo tedesco per opera specialmente del Cohen. "È degno di molta considerazione, come la filosofia in Germania... ora ricalchi le proprie orme e, conscia ad un tempo de' proprii errori come di quelli del suo grande Maestro (Kant), ritorni con più ardore che mai a studiarne le dottrine e interpretarne il pensiero... Essa, riprendendo le sue mosse da Kant, ha ricominciato un cammino non meno splendido del primo, ma che avrà risultati più solidi e più sicuri. È infinito il numero degli scritti, che si vanno ora pubblicando sul grande filosofo di Königsberga, e le sue opere, ristampate recentemente dal Kirchmann, si vanno diffondendo in migliaia d'esemplari... Anche in Italia pare s'incominci a studiarlo seriamente. Non v'ha dubbio che la conoscenza e lo studio profondo di Kant siano necessarii, per avviare le menti ad una filosofia altrettanto profonda

[1] Seconda serie degli *Studi sull' intelligenza umana,* inserita nei *Rendiconti* del 1871, s. 2.ª, vol. IV, pp. 260, sgg., 273 sgg. 477, sgg.

quando moderata nelle sue pretese e solida nelle sue basi scientifiche "[1].

E il Cantoni annunziava fin d'allora che, " fermamente convinto della somma importanza della filosofia kantiana ", da qualche tempo attendeva a farne un' esposizione compiuta, che sperava di poter presto pubblicare.

La questione da lui intanto studiata era quella dei postulati della ragion pratica, segnatamente della libertà, in relazione con le teorie della Critica della ragion pura. Era accettato il dualismo kantiano di ragion teoretica e ragion pratica; e s'attribuiva a particolar merito del filosofo tedesco, che in lui fossero congiunti e fusi due sentimenti spesso disgiunti " con gravissimo scapito del sapere e della vita: un sentimento vivo e profondo della scienza e delle sue esigenze; un sentimento non meno grande della moralità e delle esigenze della vita pratica "[2]. Anche il Cantoni afferma che, " per quanto valore abbia il sapere, v'ha un'altra cosa nell'uomo che l'ha maggiore di esso, e questo è il dovere, la moralità ". Senza i valori morali, egli dice non vi sarebbe se non l'infinita vanità del tutto. Esalta, insomma, sulle orme del Lotze, il concetto del valore, in quanto astratto valore morale, di contro alla scienza, concepita come mera scienza del meccanismo: proprio come nello scritto: *Il mondo secondo la scienza e secondo il sentimento.* Ma, appunto per le sue tendenze metafisiche, eccitate dall'insegnamento lotziano, egli non sa accontentarsi di quella netta divisione fatta da Kant tra il mondo della causalità e il mondo della libertà, concepiti l'uno come il mondo fenomenico del tempo e dello spazio, e l'altro come il mondo noumenico al di là di ogni determinazione soggettiva del conoscere. In questo modo gli par che si

[1] *Appunti,* parte I: *Come le sue dottrine pratiche (morali e giuridiche) si connettano colla Critica della R. pura,* in *Rendiconti,* s. 2.ª, vol. IV (1873), p. 342.

[2] Pag. 344.

verrebbe a distruggere il fondamento stesso dell'imputabilità, ossia del valore morale delle azioni, perchè le azioni appartengono al mondo fenomenico e il soggetto operante non potrebbe concepirsi libero se non in quanto noumeno. Nè al Cantoni pare accettabile la dottrina della pura soggettività del tempo e dello spazio.

Fermandosi specialmente alla pretesa opposizione della causalità alla libertà, la necessità del nesso causale, egli dice, non è assoluta, ma soltanto relativa: in questo Hume ha ragione contro Kant. La connessione dei fatti noi la conosciamo " solo come data dalle nostre percezioni sensibili in una successione o in una coesistenza uniforme di fenomeni. Le percezioni sensibili, ossia il darsi i fatti a noi in questo o in quel modo, sono dunque l' *ultima ratio* di tutto il nostro sapere sperimentale "[1]. In quanto i fatti non smentiscono le leggi, sempre più generali, secondo cui noi le pensiamo, e quindi la legge suprema a cui tutte le altre si possono ridurre, noi possiamo ritenere quella legge come necessaria. Ma non ripugna pensare che il fondamento dei fatti, quella realtà in sè, che si argomenta soltanto attraverso i fatti in cui si manifesta, si muti nel suo operare e quindi cambii la legge suprema, e tutte le leggi subordinate e i fatti: per modo da dar luogo a fatti concatenati ora secondo una legge, ora secondo l'altra. Così l'uomo, se può anche pensarsi come operante secondo la legge della tendenza alla felicità, è un fatto che ha pure un'altra legge, derivante dal suo fine assoluto, dell'acquisto della virtù. Se la causalità fosse assoluta, egli non potrebbe sottrarsi all'azione della sua naturale tendenza verso la felicità; ma la coscienza ci attesta immediatamente ch'egli ha pure la legge del dovere, cioè che egli è anche libero. Il Cantoni non dice chiaramente se la libertà consista nell' agire conformemente al fine etico, ovvero nella possibilità di agire tanto secondo il fine etico quanto secondo il fine

[1] Parte II: *La libertà e l'imputabilità umana*, in *Rend.*, vol. cit., p. 424.

eudemonistico; ossia nell'essere la volontà un *tertium quid* rispetto alla legge della felicità e alla legge del dovere. La quale ultima parrebbe la sua opinione autentica, se si bada alla conclusione della seconda lettura: " La volontà umana è bensì soggetta a necessità in quanto deve, operando, determinarsi per un fine assoluto; ma i fini assoluti, che essa può proporsi, essendo due, ha luogo la scelta, ed è quindi possibile, la libertà "[1]. Intanto, se la felicità è un fine naturale, e tale che, senza l'altro fine, determinerebbe il volere necessariamente, e secondo il rapporto di causa ed effetto, sembrerebbe che la legge eudemonistica fosse una legge meramente naturalistica e causale; e che la libertà dovesse affermarsi appunto in forza del prevalere della legge etica. Ma il Cantoni non definisce e non chiarisce sufficientemente questi concetti, solo premendogli di trasportare la libertà dal mondo intelligibile nello stesso mondo della causalità, e farla quindi operare nel tempo e nello spazio, facendo della libertà stessa una legge intravveduta nello stesso reale empirico con l'occhio del sentimento, com'egli dice. Che era l'assunto del Lotze, già da noi ritrovato nel Bonatelli: che il reale della filosofia dovesse essere il reale stesso delle scienze empiriche, valutato secondo il criterio teleologico.

16. Senza entrare nei particolari della dottrina di questa libertà empirica, che il Cantoni vanamente si sforza di difendere nelle altre due letture, noteremo soltanto, che questo modo di superare l'opposizione di noumeno e fenomeno non è un progresso, ma un disconoscimento del valore storico, e cioè dello stesso progresso che quella opposizione rappresenta nella filosofia kantiana. Infatti, questo noumeno fenomenizzato, per dir così, è una realtà priva d'ogni significato scientifico, e che vale solo pel sentimento, secondo il Cantoni. D'altra parte, il fenomeno, determinato secondo le categorie,

---

[1] Pag. 432.

perde quella saldezza che Kant gli attribuiva, inaugurando il nuovo soggettivismo come idealismo trascendentale. Giacchè, per metter la pace tra libertà e causalità, il Cantoni, sempre per quel tale amore delle sfumature, non solo attenua il rigore intelligibile di quella, ma anche la forza sperimentale di questa, facendone un semplice fatto, un dato, da principio trascendentale che era per Kant. I due estremi per raccostarsi perdono ciascuno il proprio valore: la scienza, accordata col sentimento, prende anch' essa qualche cosa del sentimento, diventando fede, postulato, credenza primitiva in un reale ipoteticamente corrispondente ai principii formali dell' intelligenza. Da Kant, insomma, si torna indietro a Hume; tanto per andare innanzi fino a Lotze!

17. Che il Cantoni non si sia mai partito, malgrado i suoi entusiasmi kantiani, dalle vedute metafisiche del Lotze, lo dimostra il suo *Corso elementare:* pel quale l'Angiulli nel 1871 notava che l'autore, partendo da un " presupposto teleologico ed ontologico ", non poteva " procedere altrimenti che in maniera dommatica " e non poteva " trovare l'ultimo suo rifugio se non nella fede del sentimento volgare ": terminando in " uno spiritualismo ontologico, il quale non è dimostrato nè dimostrabile nella sua concezione " [1]. E nel 1876 un altro recensore rilevava la stretta attinenza tra questo libro e il *Microcosmo* del Lotze [2]. Del resto, a indicare l' indirizzo mentale dell'autore, rimasto immutato fino all'ultimo, basta questo luogo, che si può leggere ancora nell'undecima edizione del libro (1898):

---

[1] Recensione citata.

[2] In un art. di GIACINTO FONTANA, nella *Filos. sc. ital.*, vol. XIII, p. 124: " Chi si pone alla lettura del libro, facilmente richiama alla memoria i principii generali sviluppati da E. Lotze nel suo *Microcosmo*. Il Cantoni fa sua quella dottrina; bellamente la rimaneggia a suo talento. Egli prende in disamina i fatti interni dell'anima, riscontrandone di tre specie diverse, cui egli appella irreducibili e sono la percezione, il sentimento e il volere, ai quali rispondono altrettante facoltà. Il Lotze nel secondo libro del suo *Microcosmo*

Noi, conformandoci ai risultati e alle tendenze della scienza moderna, crediamo che la migliore e più verosimile ipotesi intorno al mondo reale sia la dottrina monadologica del Leibniz, rettamente modificata dalle recenti dottrine dell'atomismo e del determinismo. Accettando dunque in gran parte queste dottrine e correggendole l'una coll'altra, noi dovremmo pensare il mondo reale come un complesso di enti semplici e indivisibili, ciascuno dei quali è ad un tempo una forza continuamente operante. Leibniz chiamava questi enti monadi. Noi ammettiamo che queste monadi, a differenza di quello che voleva il Leibniz, operino le une sulle altre in modo che, pur producendosi da ciascuna direttamente i proprii stati, le proprie azioni, queste sarebbero ad un tempo determinate dagli stati, ossia dalle azioni di tutti gli altri. I fenomeni da noi percepiti sensibilmente, piccoli e grandi, sarebbero sempre il risultato di tante forze minime che concorrono alla loro produzione. Tra queste forze così operanti, vi sarebbero anche gli spiriti percipienti, ne' quali le altre, essendo con essi in una reciproca comunicazione, sveglierebbero l'immensa e meravigliosa apparizione del mondo sensibile.

18. Dell'opera in tre volumi *Emanuele Kant*, pubblicata dal 1879 al 1884 [1], e che è certamente il maggior titolo della riputazione scientifica goduta dal Cantoni, non occorre fare qui un'analisi particolare, giovando soltanto chiarire, attraverso le sue interpetrazioni e le sue critiche, il valore e il significato di quel kantismo, di cui il Cantoni disse di essere e fu ed è ritenuto da molti come l'instauratore italiano. E dirò subito francamente, che quante volte ho preso in mano questo libro, m'è parso che l'atteggiamento men-

---

menzionava per primo questa ripartizione che troviamo appunto espressa con le parole di rappresentazione, di sentimento e di volere *(Vorstellung, Gefühl und Wille)* ". Questi fatti interni sono percepiti dalla coscienza, che il Cantoni definisce: " quel fenomeno misterioso per il quale un essere è in relazione con se medesimo " e tale concetto " non si discosta gran fatto da quello dichiarato dal professore di Gottinga ". Vedi altri raffronti a p. 126.

[1] Vol. I: *La Filosofia teoretica;* II. *La Filosofia pratica (Morale, Diritto, Politica);* Milano, 1879 e 1883, Ditta Gaetano Brigola di G. Ottino e C. (poi con altra copertina, U. Hoepli). Vol. III, *La Filos. religiosa, la Critica del giudizio e le Dottrine minori*, Milano, Hoepli, 1884. Il capo I del primo vol. *I precursori di Kant nella filos. critica* fu pubbl. prima nella *Filos. d. sc. ital.*, XV, 1877. Del I. volume uscì, con lievi modificazioni e una pref. di L. Credaro una 2ª edizione, presso i Bocca di Torino, nel 1908.

tale dell'autore e la sua maniera d'intendere i concetti fondamentali di Kant, e il criterio con cui egli crede di poterli modificare, riescano a una radicale negazione del kantismo, in ciò che esso ha di profondamente nuovo nella storia della filosofia.

Intanto bisogna avvertire, che il Cantoni non accetta, *sic et simpliciter*, nessuna delle dottrine speciali del Kant. Non accetta che lo spazio e il tempo siano forme della nostra sensibilità; che siano intuizioni; e intuizioni pure; e forme soggettive. Non accetta, cioè non vede, il carattere propriamente critico e trascendentale della ricerca gnoseologica kantiana (che è poi la scoperta maggiore di Kant): chiama pregiudizio e uno dei più gravi difetti di Kant la pretesa di poter fondare una dottrina critica indipendentemente da ogni considerazione psicologica. Non accetta la distinzione tra fenomeni e noumeni, com'è posta da Kant, preferendo all'idealismo di Kant una soluzione eclettica, facendo la dovuta parte al realismo. Rifiuta il carattere formale della legge morale; nè anche in morale crede possibile l'esclusione della psicologia dalla ricerca del valore e della genesi ideale dei principii; nè s'appaga di quella posizione kantiana della libertà in un mondo intelligibile separato dal sensibile; e togliere, come faceva il Cohen conformemente al pensiero di Kant, " dal concetto di libertà ogni idea di causalità, riducendo quella a significare soltanto un Fine assoluto *(Endzweck)* ", gli pare " un volersi illudere con sottigliezze e con pensieri equivoci o vaporosi ". E infine nega la purezza del giudizio del bello, e lo vuole fondato nel sentimento; tornando a una posizione che Kant aveva per sempre superata [1]. Quanto, dopo tutti questi dissensi, egli potesse accogliere dello spirito generale della filosofia critica, è facile argomentarlo. Ma, s'ingannerebbe, per altro, chi pensasse che perciò il Cantoni, coerentemente e risoluta-

[1] *O. c.*, I, 208; 207, 276, 354 e *pass.*; 349; II, 229, 245; II, 211; III, 324.

mente, giunga a conclusioni esplicitamente antikantiane. La conclusione, come vedremo, è per Kant contro Kant, in virtù di quei tali temperamenti e di quell'amore delle sfumature tanto dal Cantoni raccomandate.

19. Nonostante le sfumature, intanto resta chiaro, che, dopo tutte le sue laboriose fatiche [1] intorno agli scritti di Kant e alla letteratura kantiana, il Cantoni non riuscì a persuadersi del principio scoperto da Kant dell'assoluta originalità dello spirito: principio che è la chiave di volta delle tre Critiche, e di tutto l'edificio del pensiero kantiano. Non vi riuscì, perchè rimase sempre un metafisico all'antica, pur dichiarando che non intendeva attribuire valore scientifico alle costruzioni metafisiche; un metafisico realista platonizzante, dello stesso indirizzo del Bertini e del Ferri, del Lotze e del Bonatelli, incapace di quella nuova rivoluzione copernicana, di cui parla Kant nella prefazione alla seconda edizione della sua maggiore *Critica*. Il reale, per lui, resta sempre puro oggetto, che, se non è direttamente conosciuto, s'annunzia bensì e s'impone per via del sentimento.

20. Quindi le sue prime opposizioni a Kant, fin dall'Estetica trascendentale, che gli sembra dovrebbe essere profondamente modificata. Lo spazio e il tempo non sono, come s'è accennato, forme della sensibilità: perchè il senso non ci dà nessuna vera ed esplicita percezione di tempo, per sè solo e senza l'aiuto d'una coscienza superiore; non tutti i sensi ci rappresentano i loro oggetti spazialmente; e quando ce li rappresentano, come il tatto e la vista, non

[1] " A chi legge la *Critica* anche con viva attenzione e con mente avvezza a tai cibi forti, per poco non viene il capogiro in quell'intreccio di prove, di spiegazioni metafisiche e trascendentali, deduzioni, prove di diritto e prove di fatto, ecc. Per qualche tempo temetti di non trovare il filo d'Arianna ad uscire da un tal labirinto; gli stessi libri migliori intorno a Kant, che io andavo scorrendo, mi confondevano maggiormente le idee colla loro discordanza... ": I, 172.

distinguono la materia dell'intuizione dalla forma, giacchè la spazialità è " un rapporto, o meglio un complesso di rapporti, i quali ci sono dati inseparabilmente cogli altri elementi del tatto e della vista ". Sicchè nè pure può dirsi che siano intuizioni per se medesime. E tanto meno, intuizioni pure o a priori. E che? Son forse " date primitivamente in noi prima di qualunque attività percettiva, colla quale si apprendono determinatamente gli oggetti "? " Non crediamo che siano intuizioni, perchè intuizioni, di cui non si abbia nessuna coscienza, non intuiscono nulla, e non sono quindi intuizioni; non crediamo poi che abbiano per oggetto lo spazio e il tempo puri ed infiniti, perchè tali rappresentazioni, lungi dall'esser primitive nel nostro spirito, si vengono svolgendo molto posteriormente per mezzo dell'attività intellettiva ".

In quest'interpetrazione dell'Estetica trascendentale c'è più di un equivoco; ma giova piuttosto avvertire il motivo del pensiero cantoniano. Ed è questo: il tempo e lo spazio, e quindi gli oggetti che ci appariscono nel tempo e nello spazio, sono il reale in sè, e non sono principii o prodotto della costruzione che lo spirito fa dei fenomeni. Lo spazio e il tempo non son da prima per noi se non i rapporti particolari spaziali e temporali; e il senso " apprende quei rapporti con un processo analogo a quello con cui esso acquista le altre sue percezioni "; e quindi, se deve pure ammettersi che non si percepiscano senza l'azione del soggetto, bisogna prima di tutto riconoscere che non si percepirebbero senza l'azione degli oggetti, senza una serie di azioni esterne. Si distingua pure nell'intuizione la forma dalla materia. Ma quella, come questa, " è data naturalmente dalla reciproca azione del soggetto percipiente e dell'oggetto percepito ". Insomma, la stessa forma, a rifletterci bene, è materia! — Ma allora, dove se ne va il merito di Kant di aver dimostrato con l'apriorità delle forme dell'intuizione il valore della matematica? No, " Kant, mentre combatte l'empirismo ne accetta e ne legittima,

conciliandola col proprio sistema, una conseguenza importantissima: che la matematica non ha valore se non per il reale da noi appreso o che noi possiamo apprendere od immaginarci ". In altri termini, Kant non disse nulla di nuovo dopo l'empirismo inglese. I principii della matematica sarebbero, anche per lui, cioè pel Cantoni, fondati unicamente sull'esperienza. E per questo riguardo, quindi, nessuna originalità e spontaneità nello spirito [1].

21. La stessa posizione, naturalmente, il Cantoni prende verso l'Analitica trascendentale. Le categorie non possono essere principii puri e meramente formali dell'intelligenza. È necessaria l'esistenza d'un reale assoluto, di là dal pensiero, " 1° perchè noi abbiamo coscienza chiara di non essere pura spontaneità nel produrre gli oggetti del nostro pensiero, ma ci sentiamo legati in questa produzione con altri esseri da noi indipendenti o distinti; 2.° perchè senza una realtà indipendente da noi, non potremmo ammettere o spiegarci leggi necessarie nel nostro pensiero ". Ed eccoci, dunque, apertamente alla doppia legislazione del Ferri. Perchè il Cantoni non nega la produzione soggettiva, ma afferma la corrispondenza tra l'operare dell'intelletto e la connessione dei reali. Gli oggetti del pensiero, egli vi dice chiaramente, sono prodotti dal pensiero; ma sotto l'azione della realtà. Kant ha ragione; i principii della nostra mente non derivano dalla esperienza " poichè, per trarneli, converrebbe già poter pensare "; essi " si sviluppano nello spirito per virtù e secondo la natura di questo ". Ma questi principii non possono essere meramente soggettivi e formali. E il perchè già si sa. Perchè non si può scindere e isolare la materia dalla

[1] L'identica dottrina è esposta nell'art. *L'apriorità dello spazio nella Dottrina critica di Kant*, pubbl. in francese nella *Revue de métaphysique et de morale*, maggio-giugno 1904, e in italiano nella *Rivista filosofica*, 1904, vol. VII, pp. 305 ss.

forma; e se ciò non è possibile, non è possibile nemmeno che questi due elementi " abbiano ciascuno un'origine affatto diversa e separata. Dunque, se non vuolsi cadere in Fichte, è forza ammettere, che forma e materia derivino inscindibilmente dal soggetto e dal reale assoluto "; cioè anche la forma va rimenata all'oggetto. Perchè, come la materia non può acquistarsi da noi se non per azione di un reale in sè esistente, così le categorie non solo sono eccitate in noi dalle percezioni, ma ne ricevono una grandissima influenza e sono in qualche modo determinate da esse, e quindi dallo stesso reale assoluto. Reale, la cui esistenza è indimostrabile, ma che è certo oggetto di una credenza naturale ed ineluttabile. " Quanto a me, io mi accordo coi dogmatici nel riconoscere, che nel principio stesso di identità è già contenuta l'affermazione di un reale in sè ". Che più? " Il Mamiani contrappone con molta profondità la dottrina realistica alla filosofia in Kant ne' suoi *Nuovi Prolegomeni,* ecc. ".

22. Chi volesse raccolti in un periodo solo tutti i tentativi particolari di riforma del kantismo tentati dal Cantoni, e gli equivoci da cui siffatti tentativi trassero origine, potrebbe considerare le seguenti parole, che sono anche l'espressione del realismo cantoniano. " Lo spirito non produce le categorie da se stesso, ma le produce, come io ho detto delle forme sensibili dello spazio e del tempo, dietro l'impulso dei reali assolutamente esistenti, ai quali perciò le categorie possono e debbono in alcun modo corrispondere ". La riforma qui vuol correggere l'idealismo riconducendo i principii costitutivi dell'esperienza al reale posto di là dal pensiero. A esser coerenti, perciò, fa *tabula rasa* di tutto il kantismo, la cui novità, comunque s'intenda, sta nel nuovo concetto dell'apriori quale funzione spirituale costitutiva del mondo dello spirito. Ma il Cantoni vuol esser pure kantiano: quindi lo spirito ha da produrre; e produce; ma non produce da se stesso: come la coscienza del Bonatelli,

la quale aveva bisogno del meccanismo, che le preparasse tutto il lavoro da collaudare! Ma che significa produrre non da se stesso? Se il produrre da se stesso è il produrre senza materia, Kant appunto aveva detto, che ciò è impossibile; e la correzione di Kant sarebbe vana. Se il produrre non da se stesso è esser determinato, come vuole infatti il Cantoni, nella stessa funzionalità della forma, chi produce non viene ad essere più la mente, ma il reale; che se la determinazione estrinseca non abolisse la produzione del soggetto, questa dovrebbe essere una produzione nuova, e, in quanto nuova, autonoma, un *producere ex se;* e la determinazione si ridurrebbe alla semplice materia, come voleva Kant; cioè non sarebbe punto una determinazione quanto alla forma. Insomma: il soggetto produce o non produce? Messo alle strette, il Cantoni non risponde, proprio come notammo del Ferri; ma, se non lo mettete alle strette, vi dirà che non produce, perchè se producesse, s'incorrerebbe nell'idealismo fichtiano, o nel concetto del noumeno.

23. E il noumeno si conosce? o non si conosce? " Vi rispondo in un senso prettamente kantiano: noi avremo scienza diretta e determinata soltanto degli oggetti, che cadono sotto i nostri sensi esterni, o che si possono apprendere col senso interno". Dunque, si direbbe, il noumeno non si conosce; il Cantoni qui è prettamente kantiano. Ma nossignori; il Cantoni continua: " E solamente contro Kant io ammetto, che data questa scienza noi potremo trovarvi un sufficiente fondamento per alcune generiche affermazioni intorno al reale assoluto ". Dunque si conosce! Generiche o specifiche, queste affermazioni, secondo il Cantoni, benchè nate alla luce di una scintilla accesa dal nostro sentimento, o di una credenza ineluttabile, come già ha detto, si riferiscono al reale assoluto, e hanno un sufficiente fondamento, non già in tutto nelle esigenze della vita pratica, ma nella stessa scienza del pretto Kant. Sicchè è innegabile che nella stessa que-

stione dei limiti della scienza il prettamente kantiano si dichiara esplicitamente contro Kant. E se non si vuol badare alle parole, ma alla sostanza, è anche innegabile che il fondo di questo kantismo è a dirittura contro Kant.

24. Il Cantoni nella filosofia teoretica come nella pratica crede di correggere il dualismo kantiano: ma in realtà lo conferma e lo rende insanabile, attribuendo alla materia della ragion pura e della pratica una consistenza, che essa aveva affatto perduta in Kant, ponendo alla filosofia posteriore il problema dell'assoluto formalismo, quando non si fosse voluto negare tutto Kant, come tentò l'empirismo positivistico; il quale negò l'attività dello spirito, e riuscì, anche quando non volle, al mero meccanismo materialistico. Tra l'*aut-aut*, posto dopo Kant alla filosofia, tra l'assoluto idealismo, che concentra il reale nella forma kantiana, e l'assoluto empirismo, che non vede realtà fuori della materia kantiana, il Cantoni non seppe risolversi. Volle essere kantiano malgrado Kant: volle mantenere la forma, ma destituendola del valor suo, così nella dottrina della conoscenza, come in quella della morale.

Nel suo esame della filosofia pratica kantiana, egli assume: 1° che il principio supremo della condotta morale non è formale in modo assoluto; 2° che " si possono in una dottrina morale aver principii materiali a priori, almeno tanto a priori quanto i principii formali di Kant ".

Il principio della legislatività universale, non è, dice anche il Cantoni, del tutto formale, perchè presuppone " una molteplicità di enti che sentono e che vogliono, la possibilità di un operare uniforme in quelli e di un accordo di voleri; tutte determinazioni materiali ". — Al solito; affinchè fosse formale il principio, dovrebbero esser tali le condizioni del principio; poichè quello non si può scindere da queste, come fu osservato per le intuizioni pure e per le categorie. Il Cantoni non avverte che coteste determinazioni materiali non determinano punto il principio suddetto; e che l'ori-

gine perciò di questo non ha che vedere con siffatte condizioni materiali. Ma, non avvertendo questo, che è lo stesso concetto della forma etica dello spirito, ossia la scoperta kantiana in morale, che costrutto si può cavare dalla *Critica della ragion pratica?* Tutto il trascendentalismo kantiano è già bello e ito.

25. Il principio morale, se si vuol " salvare gli intenti altissimi di Kant ", e mantenere quel suo " concetto giusto ed altissimo ", che segna un'epoca " nuova nella storia della morale umana ", il concetto del dovere per il dovere, dev'essere un principio materiale: dev'essere quello che è poi, secondo il Cantoni, il vero principio della morale kantiana: chè fine della volontà è l'unione, l'accordo degli enti ragionevoli: " giacchè, come si potrebbe tenere per obbligatoria una legge universale, quando non avesse valore per sè la conciliazione e l'accordo dei voleri "? La convinzione di questo valore è davvero il fatto primitivo della coscienza morale. — Ma: questa unione dei voleri, che già il Cohen [1] aveva additata (comunione di fini autonomi) come il significato della seconda formola dell' imperativo categorico, che prescrive di operare considerando la persona propria e altrui sempre come fine e mai come mezzo, non è sempre, in quanto principio morale, formale? No: il Cohen persiste nell' attribuire un carattere puramente formale al principio; e invece bisogna spogliarnelo. E come fare per spogliarnelo? Anche il passo che segue è molto significativo:

Questa coscienza del dovere, considerata nella sua generalità quale coscienza d'un fine obbligatorio, superiore al nostro benessere individuale, è, come abbiam veduto, il fondamento comune e generale della natura morale degli uomini; ma a questo fondamento meramente formale si aggiunge necessariamente, nella coscienza di tutti, una determinazione materiale, varia secondo i popoli, i tempi e gli individui. Il principio, così sorto e formato,

[1] *Kants Begründung der Ethik,* 1877.

è, come si vede, materiale e formale ad un tempo, *a priori* ed *a posteriori*: *a posteriori*, perchè senza i fatti non sorgerebbe, e senza que-tali fatti non avrebbe quella certa determinazione materiale; *a priori*, perchè quel principio non trae il suo valore dai fatti, perchè l'esperienza per sè non ci può mai sciogliere una questione morale.

Al far dei conti, insomma, il principio che doveva essere materiale, riesce formale: perchè il principio non può essere se non quel *fondamento* che il Cantoni dà per *meramente formale*. Vero è, che egli estende il valore di principio anche al contenuto, onde questo principio si viene storicamente determinando. Ma questo prova non essersi egli appropriato la dottrina di Kant, che il principio a priori, investendo qualsiasi contenuto sperimentale, conserva il suo valore, *a priori* e formale; e in quanto conserva questo valore può investire il contenuto. Anche qui il Cantoni di ciò che è e dev'essere, per Kant, formale, ossia funzione originale dello spirito, fa un che di formale e materiale insieme, tanto per tagliar via, al solito, l'originalità spirituale. Ora, quando si nega, *temperandola*, quest'originalità, che significato può mantenere il concetto del dovere pel dovere, che il Cantoni addita come la parte sana e vera e viva del kantismo in morale? Il dovere per il dovere si fonda nel concetto del valore assoluto, ossia della libertà dello spirito; e come può darsi per libero lo spirito, se non ha a priori la sua legge, se la sua funzionalità (*forma*) non comprende appunto la sua legge?

26. E che il principio del dovere pel dovere in realtà il Cantoni lo butti a mare egualmente, è chiaro anche dalla critica che egli fa del puro razionalismo kantiano, per rivendicare la parte del *sentimento* come movente della ragion pratica: altra porta, a suo avviso, per cui dal mondo fenomenico bisogna irrompere nel noumenico, cancellando il dualismo di Kant. Il quale appunto da questo suo dualismo illegittimo sarebbe stato tratto a disconoscere, a torto, " la parte che le inclinazioni buone dell'uomo hanno, sia

nell'origine e nel fondamento della moralità, sia nel suo svolgimento ".

Dunque, da una parte, la legge formale-materiale dell'unione degli spiriti, come fine della volontà; dall'altra, " sentimenti e tendenze naturali che ci spingono ad esso [fine], facendo contrasto ad altre, che da quel fine ci allontanano ". È vero che il Cantoni subito dopo protesta che la moralità si deve sempre misurare " dalla forza con cui la volontà osserva la legge e si determina per essa "; ma è pur vero che il valore di questa volontà è svanito quando la moralità stessa vien ricondotta alle buone inclinazioni, che non sono certo la volontà, come a loro fondamento naturale. Perchè, se la volontà presuppone coteste inclinazioni, e coteste inclinazioni non dipendono da lei, non è possibile far responsabile lei delle azioni, la cui attuazione trae il suo primo principio dalle inclinazioni. E se è il sentimento che ci muove all'operare, il dovere, se dovere può dirsi un'esigenza del sentimento, sarà compiuto pel sentimento, non pel dovere.

Ma, dice il Cantoni, anche il Kant in fine deve, suo malgrado, riconoscere nel sentimento un movente della ragion pratica, riferendosi di certo alla stima per la legge morale, che Kant, nel terzo capitolo dell'Analitica della *Ragion pratica*, dice che può ben denominarsi sentimento morale. Se non che, tra questo sentimento di Kant e quello del Cantoni c'è questa bella differenza: che il primo è effetto soggettivo della coscienza della legge morale, che fa cadere nell'animo nostro le tendenze egoistiche e ci attrae verso il dovere; il secondo invece inizierebbe (come fondamento e origine) il processo morale dello spirito. Per Kant, il sentimento è un effetto della legge; pel Cantoni, la legge è un effetto del sentimento, almeno soggettivamente. Perchè, senza la spinta del sentimento (naturale inclinazione, si badi, e non stima che il dovere susciti di sè nell'animo) egli non crede possibile che la legge apparisca col suo valore di legge.

27. Nè più è rispettata la dottrina del primato della Ragion pratica sulla teoretica. Al solito, egli vuole non negare, ma integrare; e integrando, distrugge. Ammette " che i dogmi dell'esistenza di un Dio personale e dell'immortalità dell'anima... non si possano riconoscere per veri se non da una dottrina morale, e si possano fondare soltanto sull'idea e sul sentimento del dovere ". E fin qui, tolto il sentimento, sta con Kant. Ma continua: " Però io sono persuaso che, se l'idea di Dio ha un fondamento conoscitivo nell'idea del dovere, l'idea del dovere ha però, alla sua volta, in quella di Dio un fondamento e conoscitivo e reale; dimodochè, a mio avviso, il dovere e Dio sono solidariamente legati nel nostro pensiero, e non si può ammettere l'uno senza l'altro ". Come la forma e la materia! Intanto, se la conoscenza di Dio è fondamento dell'idea del dovere, tutta la dottrina del primato è caduta. Perchè il fondamento, in quanto fondamento, è logicamente presupposto da ciò che vi si fonda sopra; e l'idea del dovere non sarebbe più il principio della rivelazione pratica del mondo noumenico.

28. Le stesse incertezze, la stessa confusione, e quindi, in fine, la stessa negazione del principio fondamentale di Kant nella correzione che si tenta della *Critica del giudizio*. Anche qui vien fuori il sentimento, senza una funzione ben definita, ma abbastanza schiarito per farci intendere che si nega l'originalità del giudizio di gusto. " Non è il sentimento che si rappresenta il bello; ma il sentimento è quello che ce lo fa conoscere e rappresentare: esso non è l'occhio che vede, ma è la forza che sprigiona la luce..... Il giudizio estetico... benchè non sia dato e non possa esser dato dal sentimento... tuttavia è inspirato da questo e su questo si fonda ". Più in là dice, che è, addirittura, determinato da un sentimento. Questo sentimento, che il Cantoni mette insieme col sentimento morale, in una fittizia classe di sentimenti disinteressati (una sfumatura, che volle sempre

difendere [1]), adempie nel gusto quello stesso ufficio che l'oggetto sensibile verso le intuizioni, e l'esperienza verso le categorie: renderne solo apparente la funzione, distruggendone l'autonomia. Perchè o il principio determinante appartiene sempre al giudizio; e il sentimento può essere effetto del gusto, non principio e fondamento del gusto; o esso è principio e fondamento, e allora la sua luce è già, prima che l'occhio la veda; e l'occhio non fa che rifletterne i raggi, e non produce, non crea niente.

29. Questo è il kantismo del Cantoni: la distruzione di tutti quei principii onde Kant affermò la potenza produttiva dello spirito, e iniziò, o se si vuole, compì la grande rivoluzione filosofica, che pose fine alla vecchia metafisica. Che i neokantiani, tra cui il Cantoni esplicitamente si schiera nella conclusione della sua opera, non intendano svolgere il kantismo nella direzione di Fichte, che a mente loro, menò al fallimento, si capisce; che taluno di essi possa dirsi neokantiano, pure svolgendo il criticismo oltre i termini a cui s'arrestò Kant, è pure ammissibile; ma che sia neokantiano chi rifiuta gli stessi principii fondamentali del criticismo, a me non pare si possa ragionevolmente sostenere. Quella metafisica critica da lui vagheggiata, la quale, assolto il còmpito della gnoseologia, " colla scorta dei principii supremi della nostra mente, criticamente esaminati e interpetrati, deve discutere i risultati particolari e disgregati delle scienze speciali, ridurli al senso e al valore che essi hanno, non soltanto in sè, ma gli uni rispetto agli altri, e ognuno di essi rispetto al Tutto; e in tal modo, mediante un'operazione sintetica ed integrativa, e con un'immaginazione che si potrebbe chiamare razionale, studiarsi di conseguire il più

---

[1] È da vedere la sua risposta ad alcune osservazioni mossegli sul proposito dal prof. A. GNESOTTO, in una *Lettera* pubbl. nella *Riv. Ital. di filos.*, 1898, pp. 121-37 V. anche la *Rivista filosofica* del gennaio-febbraio 1901, pp. 58-63.

universale e più compiuto concetto della realtà e del mondo ", secondo le condizioni del filosofo, e quelle della scienza e del tempo; quella metafisica, che egli non tentò nemmeno, ma di cui sono qua e là ne' suoi scritti accenni da noi raccolti; e questa poesia razionale, come egli amava chiamarla con sempre giovanile entusiasmo fin negli ultimi suoi anni, o produzione di non so quale estro metafisico, era pur sempre l'ideale lotziano, non quella scienza guardinga e modesta propugnata dai neokantiani. Il moralismo metafisico, che gli fu attribuito, almeno come intenzione, dal Werner [1], avrebbe meglio dovuto dirsi metafisica del sentimento; perchè se egli insiste nella Conclusione del suo *Kant* sul valore della morale per la conoscenza del soprasensibile, è anche vero che la morale per lui è sentimento: e che il reale perciò ricostruito dalla sua metafisica, non è nè più nè meno che quel tale mondo del sentimento, a cui egli aveva imparato a guardare per gli ammaestramenti del Lotze.

Il Cantoni non fu nè anche lui una mente speculativa, e non dovette sentirsi quell' estro, che egli stesso chiedeva come condizione della metafisica. Ma a questa mirò, nonostante i suoi amori kantiani; e per essa sentì, come notai a principio, un certo pathos filosofico, che ricordava il Bertini, e fece di lui un difensore instancabile dello studio di filosofia in Italia. Quell' entusiasmo che portava nella difesa dell' insegnamento filosofico, così negletto e tante volte minacciato di soppressione nel nostro paese, l'accento di sincerità con cui insegnò ed espose le idee, che gli parvero vere, attiravano al professore di Pavia le simpatie degli amici della filosofia e dei giovani. I molti scolari usciti dalla sua

---

[1] V. l'esposizione e la critica del I. vol. del *Kant* di C. Cantoni fatta dal WERNER nella sua memoria *Kant in Italien* (Denkschriften der phil.-hist. Cl., XXXI Bd., della Acc. delle scienze di Vienna, 1881), pp. 338-350; e quello che ne scrisse il CANTONI, nella *Fil. sc. Ital.*, vol. XXIX (1884), pp. 229-36.

scuola e la *Rivista filosofica* da lui diretta dopo la morte del Ferri fecero guardare a lui come a un caposcuola. E i giovani simpatizzavano con lui anche per quelle idee di libertà nell'ordinamento degli studi, da lui propugnate negli scritti e in Senato, per più di un quarto di secolo: idee non fondate sopra un concetto filosofico della libertà dello spirito, ma appunto perciò più facilmente accessibili, e illuminate dall'aureola d'una tradizione gloriosa.

CAP. VI

GIACOMO BARZELLOTTI
E LA FILOSOFIA NON FILOSOFICA.

1. Il Barzellotti (n. nel 1844 a Firenze) è stato uno degli scrittori italiani più noti e più letti dell' ultimo trentennio del secolo, e il suo nome può dirsi che sia divenuto popolare: il solo forse tra quelli di scrittori di cose filosofiche. Chi non ha letto i due volumi di saggi pubblicati dallo Zanichelli: *Santi, solitari e filosofi* e *Studi e ritratti?* [1]. A questa popolarità egli appunto aspirava, conscio delle attitudini del suo ingegno; e ha messo da parte i problemi, a cui non era nato. Li ha messi da parte, come fanno tutti quelli che li metton da parte, negandone il valore. Ma nell'averli messi intanto da parte per suo conto è il suo merito e il segreto della sua fortuna letteraria.

Rileggiamo una confessione, che è nella prefazione ai *Santi, solitari e filosofi :* " Più d'una volta al sentirmi chiedere quasi come tessera d'ingresso ai posti distinti dell' insegnamento o al favore di certi cenacoli letterarî o filosofici una di quelle professioni di fede assoluta nei dommi di qualche sistema, ho pensato involontariamente a quelle domande che le signore fanno spesso nei giuochi di sala o nei loro *albums* profumati, mettendovi in mano il lapis per la risposta: — Guardi, mi faccia il piacere di dirmi o di scrivermi qui, subito, che cos'è l'amore, e poi che cosa ella pensa dello Shakespeare e poi anche, se crede, del

[1] *Santi,* Bologna, 2ª ed. 1886; *Studi,* ivi, 1893.

Goethe; ma che la risposta sia breve, la prego, non più che dieci righe, perchè, quaggiù, vede, ha da scrivere anche la mia nipotina ".

Vale a dire: il Barzellotti ha bensì aspirato ai posti distinti dell'insegnamento filosofico: c'era avviato, era quella la sua carriera: e l'ha percorsa ormai tutta con onore, fino alla cattedra di storia della filosofia nell'università di Roma; ma non ha potuto mai persuadersi che per occuparsi di filosofia bisognasse aver fede assoluta in un sistema: che per mangiar frutta, direbbe Hegel, bisogna contentarsi di mangiare ciliege, pere, uva ecc. Non che proprio abbia ricusato la filosofia, in generale. La sua filosofia l'ha avuta anche lui; ma " diametralmente opposta " a quella di chi gli venne sempre chiedendo a quale sistema egli aderisse; opposta " appunto in questo: che il suo resultato più sicuro, e ormai consentito da quanti oggi vivono la vita intellettuale dei nostri tempi, si è la dimostrazione critica dell'impossibilità di chiuder la mente umana in una forma sistematica d'interpretazione dell'universo da potersi dire definitiva per la scienza ". Un'opposizione, come può vedere chiunque abbia studiato con mente filosofica la storia della filosofia, affatto illusoria: fondata sopra quella confusione dell'universale e del particolare (per rispetto al concetto della filosofia) messa in canzonatura da Hegel nel luogo ricordato dell'*Enciclopedia*. In realtà, nessuna forma sistematica ha voluto mai essere definitiva; ma s'è sforzata di organizzarsi a sistema, per essere qualche cosa di filosofico, per vivere nel pensiero, che non può esser pensiero senz'esser uno. E lo stesso Barzellotti nota una volta che perfino il Kant, il grande avversario dei sistemi, costruì anche lui la sua *Critica* in forma complicata ma strettamente organata di sistema.

2. E che questo orrore dei sistemi significhi, pel Barzellotti, non negazione critica della metafisica (com'egli, e lo vedremo, avrebbe voluto significasse), ma, a dirittura, liquidazione,

anzi evaporazione della filosofia, negata nella sua universalità perchè negata in tutte le sue forme particolari; lo attesta, non foss' altro, la dichiarazione seguente: che il valore intimo di cotesta sua superstite filosofia "sta tutto nel penetrar ch' essa fa oggi del suo spirito critico i metodi e la parte più alta delle scienze naturali e matematiche non meno che delle morali": ossia nell'annullarsi come filosofia. L'ideale del filosofo diventa Helmholtz (tante volte citato dal Barzellotti): un fisico.

Voltando, quindi, in effetti le spalle alla filosofia, il Barzellotti sentiva bene di non dover riuscire ostico ai nemici della filosofia, ossia agl'ignoranti di filosofia. Le sue idee intorno a questo punto della secolarizzazione delle menti, riescono molto interessanti e istruttive, perchè aiutano a intendere tutta la psicologia dello scrittore: " Tra noi in Italia, oggi, lo so da lunga esperienza, solo a far balenare un momento sul frontespizio d' un libro la testa di filosofia c'è da vedersi impietrar davanti dallo spavento o dalla noia quante facce di lettori s'eran chinate a guardarlo ". Di chi la colpa? della filosofia o dei lettori? Il Barzellotti avrebbe una gran voglia di gettarla tutta addosso alla prima; ma poichè una certa filosofia deve credere di coltivarla anche lui, una filosofia invisibile perchè celatasi nelle scienze speciali o nell' arte, un pochino di colpa l' ha pur da dare ai lettori, lamentando " quell'abito — come lo chiamerò, d'antipatia o di pigrizia mentale? — che nella scienza e nell' arte ci fa rifuggire dalle forme più alte e più complicate del pensiero, che ci sanno di aspro o di esotico ". Ma, s'intende, il maggior torto è della filosofia:

È l'effetto del discredito meritatissimo, in cui la filosofia cadde tra noi parlando per tanto tempo il gergo barbaro del pensare e dello scrivere di troppi ormai che ne hanno fatto una casistica da medio evo in ritardo, e che, o predicassero dal pulpito delle nostre scuole ortodosse, o negassero Dio e l' anima mettendo in cattivo italiano i loro imparaticci francesi, inglesi o tedeschi, hanno nella filosofia impedito tra noi quasi sino ad oggi quella definitiva secolarizzazione delle menti che per tutto fuori di qui segna

da un pezzo l'avvenimento della cultura moderna. In Italia, un lettore che abbia familiare l'abito di mente inseparabile dalla cultura e dalla scienza contemporanea, è raro che, aprendo per distrazione o in mancanza d'ogni altra lettura, un libro di filosofia, non lo faccia con quello stesso viso con cui un giornalista della capitale si lascia, in viaggio, dare le ultime notizie di una crisi ministeriale da un suo corrispondente di Cuneo o di Brindisi. E avrà anche torto; ma che dire, quando il fatto stesso del mancare tra noi un pubblico di lettori per la filosófia mostra chiaro che in Italia la filosofia non sa, meno rare eccezioni, farsi leggere, cioè non sa pensare e scrivere, non voglio dire coi più e pei più, ma almeno coi più colti, con coloro che pensano; il che poi significa ch'essa non vive ancora tra noi la vita della mente contemporanea?

3. La filosofia, per vivere la vita di questa mente contemporanea, deve abbandonare il suo barbaro gergo. Altri potrebbe credere che l'unico movimento di qualche vigore che si sia avuto in Italia negli ultimi tempi, è quello hegeliano di Napoli. Ma quello, secondo il Barzellotti, riuscì più a scuotere le menti, che a fecondarle di germi durevoli, a cagione appunto della sacra tenebra delle formule, nella quale i più di quegli scrittori s'avvolgevano, del gergo tra barbaro e bizantino che facevano parlare al loro pensiero oracoleggiante [1]. Ma, che cosa è questo gergo e quest'oracoleggiare se non la forma specifica della filosofia, inaccessibile, naturalmente, non solo ai più ma anche ai più culti, quando la loro cultura non abbracci anche la filosofia; e la filosofia, non liquidatasi o vaporante nella sua astratta universalità, ma solida e concreta nella successione progressiva delle sue forme storiche, fino a quella, alla quale una determinata ricostruzione della storia mette capo? E la secolarizzazione dello spirito, e il farsi leggere della filosofia che altro possono significare se non distruggere quella differenza specifica che costituisce il valore del grado spirituale proprio della filosofia?

Intendiamoci: non già che il filosofo debba scriver male.

---

[1] Vedi lo scritto *Il pessimismo filosofico in Germania e il problema morale dei nostri tempi*, nella *N. Antologia* del 1 maggio 1889, p. 56.

Il Barzellotti dice della *Vita* del Vico che " ha dal lato letterario il difetto di tutti i libri del gran filosofo: è male scritta " [1]. E non è vero, com' è vero invece che è " mal composta, oscura, involuta ". Oscuro e involuto rimase appunto gran parte del pensiero del Vico; e quindi l'oscurità e l'involuzione della forma. Ma il Vico scriveva benissimo, esprimendo con potente efficacia d'immagini i suoi concetti; i concetti, s' intende, che aveva: laddove è certo, come lo stesso Barzellotti dice, che a lui mancò " la coscienza chiara, luminosa del proprio pensiero, che è la parte prima ed essenziale dello scrittore ". In altri termini, egli non pervenne al possesso completo de' suoi concetti, parecchi dei quali, e non i secondari, rimasero in uno sfondo di penombra in quella gran mente che così largo giro ne volle stringere nella sua speculazione, sbozzata con persistente lavorìo intorno a una materia non veramente omogenea, tra di storia concreta e di astratta filosofia. Il Vico scrive male dove e in quanto pensa male; e questo è il Vico che non conta nella storia. Ma il Vico che conta, il filosofo vero e proprio, è scrittore sommo [2]. E non potrebbe essere altrimenti, perchè l'arte e la filosofia non sono due muse sorelle, ma l'unico Apollo, lo spirito, che non sale alla filosofia se non attraverso l'arte, e non supera mai se stesso, come avvertì già Aristotele, se non conservando se stesso, crescendo sempre sopra di sè. Chi scrive male, perciò, appunto perchè e in quanto scrive male, non è filosofo. Ma lo scriver bene del filosofo non è lo scriver bene del poeta; altrimenti verrebbe meno la differenza, tra l'uno e l'altro, che nessuno vuol negare. E come il poeta scrive sempre bene se vien poetando, così il filosofo scrive bene anche lui se, anzi che pensare a scriver bene, pensa piuttosto e riesce a filosofare, anche a costo di finire per ravvolgersi in un

[1] *Dal Rinascimento al Risorgimento*[2], Palermo, Sandron, 1909, p. 195.

[2] Vedi ora su questo punto B. CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1911, pp. 268-70.

gergo. Non c'è pure il gergo della poesia? O non era poeta chi diede l'espressione classica della impopolarità essenziale delle forme alte dello spirito nell'*odi profanum vulgus*?

4. Pel Barzellotti, invece, il filosofo può farsi leggere, se si contenta di metter da parte la filosofia. Nella menzionata confessione, premessa ai *Santi, solitari e filosofi* [1], lo dice chiaro: " Io vorrei, senz' aver l' aria di presumer troppo, poter dire press' a poco quello che un amico mio diceva ai lettori d' un giornale, annunziandovi la prima edizione del *Lazzaretti* (1884): perdonate a questo libro quel po' di filosofia che l'autore ci ha voluto, a ogni costo, mettere (giacchè patisce, poveretto!, di queste malinconie); perdonategliela in grazia di quel tanto di più e di meglio che il libro vi saprà far pensare o vi racconterà o vi descriverà come opera d' arte ". Vedremo fra poco in che consiste quel po' di filosofia, da cui il Barzellotti non s'è voluto mai distaccare; ma non bisogna dimenticare, che quel che di più e di meglio egli ha inteso di mettere ne' propri scritti è al di qua della filosofia: è qualche cosa che può far pensare, una riflessione morale e psicologica; è sopra tutto opera d'arte. Dello scritto su *David Lazzaretti,* che si può forse considerare come il capolavoro del Barzellotti, il quale vi si propose bensì di fare uno studio di psicologia religiosa, lo stesso autore dice che " vorrebbe essere, se pure non pretende troppo, un'opera d'arte, ma senza dar nel romanzo ".

5. Domandate ai molti lettori del Barzellotti se egli sia uno scrittore di filosofia o un prosatore, un artista; novantanove su cento vi risponderanno che è sì un artista, ma un artista-filosofo, o meglio un filosofo artista; uno dei pochi, o il solo dei nostri filosofi, che abbia saputo liberare la scienza

---

[1] *Santi,* p. 52 n.

della forma pedantesca della scuola e del barbarico gergo abituale, per esporla in saggi eleganti, ossia in maniera accessibile a tutte le persone colte e di gusto. Ripeterebbero, insomma, quel che il Barzellotti stesso ha sempre pensato e detto di sè. Perchè, bisogna pur dirlo, niente riesce più a render perplessi e a sviare i giudizi, di questa specie di sofisticazioni della scienza, operate dai secolarizzatori o popolarizzatori della medesima. Il po' di filosofia viene apprezzato non in ragione del suo valore, che può esser assai scarso, ma in ragione dell'arte, in cui si dice e può parere che si sia messo; l'opera d'arte, egualmente, non è giudicata con tutta la severità che si userebbe verso le opere di arte pura, che non avessero quella difficoltà di una materia ribelle all'elaborazione artistica; e i critici letterari, inetti a giudicare quel po' di filosofia, indulgono a quell'arte gravida o sazia di sapere. Perchè, se ho detto che il Barzellotti è un artista più che un filosofo, non credo poi che possa dirsi un artista finito, e che il suo capolavoro (il *Lazzaretti*) sia per davvero un capolavoro [1]. È il meglio riuscito di questi suoi tentativi artistici, pel senso vivo del paesaggio e dell'anima popolare di quell'angolo della Toscana, in cui il Barzellotti era vissuto fanciullo, e tornato spesso a rinnovare le sensazioni dei primi anni. Ma anche lì quel po' di filosofia come stuona in quell'ambiente pastorale e nell'ingenua psicologia del misticismo lazzarettiano! E come appiccicato è lo studio sull'origine e lo svolgimento e i caratteri di quel moto religioso sulla

[1] Perchè al PASCOLI, che ne riferì gran parte nella sua Antologia *Sul limitare*, (Palermo, Sandron, 4ª ed. 1907) sembrasse esso, come studio psicologico, il " libro del prossimo avvenire ", si può vedere nella Introduzione alla stessa Antologia, p. XXVII. Il giudizio si fonda in un semplice errore di teoria estetica. Ma pel Pascoli il *Lazzaretti* è sempre il " libro d'un filosofo " (p. 546). — Una sontuosa edizione con illustrazioni e tavole a colori e il titolo di *Monte Amiata e il suo profeta*, non senza qualche ritocco e ampliamento, ne fu fatta a Milano, dai Treves nel 1909.

cornice dell'immediata azione, in cui l'autore l'ha voluto inquadrare, per aver agio a descrivere meglio i luoghi, che furono scena ai fatti del Lazzaretti, e individuare i tipi de' suoi seguaci! L'azione, troppo povera, è una gita di caccia, a cui l'autore per altro non partecipa, restando sempre in disparte ad almanaccare sull'anima del barocciaio di Arcidosso. Dopo la caccia si fa colazione, sull'erba; e alla colazione pare pigli parte anche il Barzellotti. Ma che parte? Egli trova nel cerchio un uomo del paese, Filippo, il bigonciaio, un discepolo del Lazzaretti; e subito ne profitta, dicendogli che avrebbe avuto caro di sapere " molti particolari intorno a David e alla vita che i suoi seguaci avevano fatto con lui in quel luogo ", lì sulla torre di Monte Labbro. Il lettore, nemico della filosofia, a cui il Barzellotti s'indirizza, s'aspetterebbe la conversazione dell'autore con Filippo; il quale dovrebbe farci entrare a poco a poco con i suoi ricordi in tutto quel mondo morale che l'autore ci vuol rappresentare. Difficile impresa, certo; ma solo a chi, come il Barzellotti, non avesse davvero il suo Filippo rivelatore vivo e parlante nella fantasia; sibbene gli scritti del Lazzaretti, gli appunti delle relazioni fornitegli da amici del luogo, le deposizioni dei lazzarettisti, e poi i volumi del Renan, e le opere dell'Hartmann e qualche fascicolo del *Nineteenth Century* sul tavolino. Il Barzellotti, che pure ha scritto un bel saggio sulla sincerità nell'arte, in quel punto della sua opera non si ricorda di quelle sue giustissime idee: e dopo aver detto come inducesse Filippo a parlare, continua: " Mi rispose con un leggero atto della testa che acconsentiva, e ci mettemmo tutti a mangiare ". Ma alla conversazione non si assiste. " E ora mi pare da vero tempo che anche i lettori conoscano per filo e per segno i fatti cui ho accennato tante volte, e li conoscano, quello che più importa, in ordine alle loro cause e alle condizioni sociali e morali de' luoghi, o, come oggi si dice, dell'ambiente nel quale ebbero origine ". Segue infatti il corpo, per dir così, dello studio sul Lazzaretti: centoqua-

ranta pagine [1], in cui Filippo e la colazione son dimenticati. Poi l' autore ripiglia: " Queste cose mi andavano per la mente cinque anni dopo la morte di David mentre co' miei amici stavo nel piazzale davanti all'eremo di Monte Labbro. Passato quel silenzio profondo dei primi bocconi... "; e torna a saltar su finalmente Filippo, che però il Barzellotti non ci fa mai ascoltare. Sicchè nell'immaginazione dell'artista tutta la dotta storia del Lazzaretti e tutte le considerazioni seguenti sul carattere della fede di Filippo, verrebbero ad essere incorniciate nel quadro della colazione campestre! — L'elemento descrittivo e drammatico resta affatto estraneo e sovrapposto allo studio storico-psicologico. E questa sovrapposizione, questa mancanza di fusione, che accuserebbe per sè, quando non vi fossero le dichiarazioni esplicite dello scrittore, le sue preoccupazioni artistiche, mentre egli realmente non si mette mai in una situazione sinceramente artistica, sono il maggior difetto di questi suoi tentativi d'arte [2].

6. E un altro sia lecito anche notarne, che è in fondo una conseguenza del primo, e mi fa tornare al mio speciale argomento: la lungaggine, la prolissità dello scrittore: difetto da lui stesso additato come uno degli effetti più gravi della rettorica, della vuotaggine di gran parte della letteratura italiana. " Solo chi ha poco o nulla da dire, dice sempre di più di quello che dovrebbe dire " [3]. Appunto, la esiguità del contenuto spirituale del Barzellotti gli ha fatto scrivere molte e molte pagine a cui s'attagliano parecchie delle osservazioni da lui fatte intorno a cotesto vizio della letteratura italiana dominata dall'ideale umanistico. Non c'è scritto di lui in cui sia detto breve e chiaro quello che

[1] *Santi*, pp. 121-262.

[2] Basti qui aver ricordato i cinque sonetti *A Silvia* che il Barzellotti pubblicò nella *Rivista europea* del 1877, N. S., vol. I, pp. 646-8.

[3] *Dal Rinascimento al Risorgimento*, p. 200.

l'autore s'è proposto di dire; e spesso si stenta ad afferrare il concetto, tra le molte parole non abbastanza precise e determinate, in cui egli si sforza d'esprimerlo e di concretarlo, quasi per una serie di approssimazioni al pensiero, che non si riesce a fermare in una forma vivente. Tipica, per questo riguardo, mi sembra la prolusione letta a Napoli nel 1887: *La morale come scienza e come fatto e il suo progresso nella storia* [1]. E valga per esempio questo squarcio, che ne tolgo a caso:

Perchè è bene che io lo dica fin da ora, o signori, anche a titolo di quella schietta professione di fede scientifica che mi pare d'esser tenuto a farvi qui. Il modo in cui io concepisco la legge intima dell'organismo e della vita delle scienze morali o, meglio, delle scienze che io chiamo più propriamente umane, e quindi dell'etica, che se ne può dire quasi il centro, non è quello stesso che pare presupposto da quanti oggi ponendo, con ragione, l'esperienza a fondamento di tutto il sapere umano, non distinguono con qual divario profondo il processo di costruzione ideale del pensiero scientifico sui dati sperimentali si faccia nelle dottrine naturali e in quelle morali e storiche. Là l'ufficio, l'opera della scienza sta nel ritrarre, nel rilevare a uno a uno, sino ai più intimi, i tratti della fisonomia eternamente immota e impassibile della natura, che anche nell'inesausta ricchezza delle sue produzioni, ripete eternamente se stessa; sta nel far penetrare, se posso dir così, la parola, più e più criticamente riveduta, delle teorie e delle ipotesi, quasi scandaglio che tenti un fondo impossibile però a toccare mai tutto, sempre più verso l'ultima espressione approssimativa di un vero che, inesauribile in sè, sappiamo però essere e durare ab eterno eguale a sè stesso. Ed ecco perchè, una volta messe queste scienze sulla via maestra del metodo sperimentale, e fu, o signori, merito imperituro della filosofia del sec. XVI, la tradizione dell'acquisto lento, faticoso, ma sicuro del vero, vi si stabilì con una fermezza che non ha pur troppo riscontro alcuno nella storia delle scienze dell'uomo e della società.

In questa l'opera ideale costruttiva, la funzione che vi ha il pensiero scientifico di assimilare a sè il vero dei fatti sperimentati e osservati e di trarlo quasi in sostanza sua, è, mi pare, tutt'altro. È un farsi, uno svolgersi della vita e dell'organismo riflesso della scienza insieme con quello spontaneo del vero umano e sociale che si spiega, che fluisce inesauribilmente ricco, fecondo e vario ne' secoli. E l'occhio delle scienze morali, intento a scrutarne le leggi, è simile a quello di un osservatore che da punti di prospettiva

---

[1] *Rivista ital. di filos.* del Ferri, a. II, vol. II (1887), pp. 3-33.

via via sempre nuovi studiasse, camminando, le forme, le proporzioni e la direzione di un'immensa folla di oggetti che gli si mostrano dinanzi.

Sbaglierò; ma a me pare che, tolti i fronzoli e i particolari inutili, il pensiero adombrato in tutta questa pagina sarebbe stato espresso forse più chiaramente, dicendo press'a poco così: — le scienze morali si fondano, al pari delle scienze naturali, sull'esperienza; ma poichè la natura è sempre quella, e l'uomo ha una storia, le verità scoperte dalle scienze naturali hanno una stabilità e fermezza non compatibile con quelle via via determinate dalle scienze morali, alle quali spetta di seguire il processo storico del loro oggetto.

7. Egli è che al Barzellotti, mente coltissima, è mancata proprio quella qualità ch'egli è andato sempre cercando: l'intimità, il contatto dell'anima con le cose. Quindi l'artifizio e lo stento, la forma levigata, elegante, ma alquanto vuota e sonora. Le sue professioni di fede filosofica, per cui lo dovremmo aggregare ai neokantiani, sono semplici adesioni formali, spesso ripetute con la premura di chi tiene ad apparire spirito moderno, del proprio tempo (come egli ha detto di sè tante volte); ma non corrispondono a una partecipazione effettiva della sua mente ai problemi critici e morali, ridestati dal ritorno a Kant. Lo scritto, che secondo lo stesso Barzellotti, dovrebbe essere più significativo per questa sua adesione al criticismo *(La nuova scuola del Kant e la filosofia scientifica contemporanea in Germania)* [1]; e al quale egli infatti s'è riferito ogni volta che ha voluto documentare l'affermazione del suo indirizzo di pensiero, è un'esposizione informativa, condotta innanzi senza un indizio solo di vero consenso, che le considerazioni dei neokantiani trovassero nell'anima dell'autore. E quando, verso la conclusione, questi dice che " la natura relativa d'ogni nostra

[1] Nella *N. Antologia* del 15 febbraio 1880, pp. 591-630.

cognizione sensata è inconciliabile colla pretesa che ha il dommatismo di determinare positivamente l'essere delle cose in se stesse, di poter penetrare sino alle sostanze e alle forze ch'egli suppone al di là de' fenomeni "; non puoi dire sicuramente se questo sia il pensiero di chi scrive, o il pensiero di quegli scrittori di cui questi ci ha parlato. Meno che meno potresti cogliere il pensiero del Barzellotti nel suo precedente scritto *La critica della conoscenza e la metafisica dopo il Kant* (1878-79), lavoro prevalentemente storico, per cui l'autore si attiene più alle storie del Fischer e dello Zeller, che non alle fonti originali. In una storia dell'idealismo postkantiano, di cui questo scritto voleva essere un saggio (ma si arrestò allo Schelling), un neokantiano vero non può non far apparire i suoi criteri filosofici; e non c'è sforzo d'oggettività storica che possa fargli dire che l'interpetrazione realistica (a cui tenne sempre più fermamente lo stesso Kant) della critica risponde alla lettera del kantismo, e l'interpetrazione idealistica del Maimon, del Beck, del Fichte, risponde piuttosto allo spirito. Un neokantiano non avrebbe scritto che il concetto realistico del noumeno (come qualche cosa che è in sè, indipendentemente dalle forme del conoscere, ed opera sui sensi) è in Kant un " residuo del dommatismo antico che la Critica non era mai riuscita a spogliarsi interamente, e che stuonava coi risultati negativi e idealistici della dottrina della conoscenza "; e che era una contradizione [1]: un "pensiero non pienamente consentaneo a se stesso in ogni sua parte" [2]. Al Barzellotti il partito di superare idealisticamente la Critica, come fece il Fichte, dopo l'*Enesidemo*, pare "ogni giorno più, non che consigliato, imposto inesorabilmente dalla necessità logica che trascinava le dottrine del Kant alle loro ultime conseguenze" [3]. — Ma tutto questo è ripetuto, non con l'accento energico di una con-

[1] *Fil. sc. ital.*, XVIII, 1878, 42-3.
[2] Pag. 38 *n.*
[3] Pag. 45.

vinzione maturata per proprio conto; sibbene con quella stessa indifferenza che è propria di chi osserva da spettatore assolutamente disinteressato. Che cosa precisamente debba pensarsi di quel benedetto noumeno, che è lo spettro pauroso dell'idealismo moderno, non sembra sia affare che tocchi l'animo del Barzellotti: il quale potrà dirsi a sua voglia neokantiano [1]; ma non farà mai il neo-kantiano, perchè non sentirà mai veramente il problema filosofico.

8. E non ha fatto quindi nè anche il platonico, benchè all'indirizzo dei platoneggianti italiani egli aderisse ne' suoi scritti giovanili, il principale dei quali è la tesi *Delle dottrine filosofiche nei libri di Cicerone* [2], in cui si vede ancora lo scolaro di A. Conti e di T. Mamiani. Egli doveva pensare anche a sè quando, discorrendo della *Filosofia delle scuole italiane* (della quale fu sempre uno dei compilatori ordinari, e se ne poteva dire la sentinella avanzata verso le letterature filosofiche straniere, di cui scriveva una cronaca) disse: " I collaboratori di quella Rivista hanno piena libertà di pensiero e di discussione; anzi vari tra di essi professano dottrine molte diverse da quelle del Mamiani; ma si raccolgono intorno a lui come al rappresentante più autorevole di quel moto speculativo, che aiutò il nostro risorgimento e ci riscosse da una inerzia intellettuale di più che due secoli " [3]. Anche al Barzellotti, insomma, piaceva di essere un filosofo delle scuole italiane, insieme col Mamiani e la sua onrevol gente. Anche a lui pareva, p. e., che il " merito innegabile della scuola hegeliana (di Napoli) apparirebbe maggiore allo storico imparziale, se essa

[1] Vedi specialmente le proteste nella pref. ai *Santi*, p. XXIII *n*.

[2] (Tesi di Laurea), Firenze, Barbèra, 1867. Due anni prima aveva pubblicato uno scritto *Galileo Galilei, o della immortalità* (presentato da una lettera del suo maestro Augusto Conti) in *La Gioventù VIII* (1865), pp. 65-78.

[3] *La filosofia in Italia*, nella *N. Antologia* del 15 febbraio 1879, p. 630.

avesse tenuto più conto delle disposizioni naturali e tradizionali dello spirito italiano " [1]. Egli dunque si mise nella schiera del Mamiani; e non potrebbe esserne diviso perchè mal si potrebbe trovare ne' suoi scritti la dottrina filosofica sua, che possa giustificare una tale separazione.

9. Nella prolusione con cui iniziò a Pavia il suo insegnamento ufficiale universitario, nel 1881, *Le condizioni presenti della filosofia e il problema della morale* [2], puoi ravvisare tutto lo scrittore. Ivi più schietta la professione di fede neo-critica: l'idealismo da Fichte a Hegel accusato non solo di aver voluto costruire l'universo da un sol punto, con un solo principio assoluto, ma di avere altresì dimenticato " quello che le aveva lasciato detto il maestro, che cioè, se i fatti senza le idee sono ciechi, queste alla lor volta, non cimentate coll'esperienza, riescon vuote e ingannevoli " (travestimento del genuino pensiero kantiano e disconoscimento del genuino pensiero hegeliano); la riflessione filosofica definita per artifizio [3]; approvato — come già nella *Morale della filosofia positiva* (1871) — l'indirizzo psicologico-sperimentale dato dagl'inglesi alla filosofia dello spirito; fatto buon viso alla loro teoria della relatività del conoscere (dove l'autore vede un kantismo ricondotto addietro fino a Berkeley [4]); dato corpo in certo

---

[1] Ivi, p. 639.

[2] Nella *Rivista di filos. scientifica*, vol. I, 1882, pp. 496-525.

[3] Pag. 498.

[4] Vedi pure il suo studio *La psicologia contemporanea e il problema della coscienza*, nella *Fil. sc. ital.* VII (1873). Così nel libro sul Taine qui appresso cit., p. 168 dirà sempre: " La dottrina idealistica — che fa del mondo sensibile esterno un mero ordine di fenomeni e di segni datici dalle sensazioni, deve dirsi, per ora almeno, l'ultima parola della scienza, venuta a confermare la parte indubbiamente vera delle teorie del Berkeley e del Kant ". Vedi poi l'articolo su *L'idealismo di A. Schopenhauer e la sua dottrina della percezione*, nella *Fil. delle sc. ital.*, XXVI, 1882, 137-65; la cui conclusione favorevole ai filosofi che " tempo e spazio ac-

modo a quella specie di eclettismo, che gli è stato talvolta attribuito [1], e a cui egli stesso in alcuni scritti si può dire abbia accennato parlando di una mediazione tra il criticismo e l'evoluzionismo [2]; rifatta un'altra volta la storia del ritorno a Kant, nonchè della scuola sperimentale inglese, per conchiudere che oggi il filosofo " non prova più in sè quello che pure era, ed è tuttora, così proprio de' metafisici, il sentimento superbo di un preteso primato sui cultori delle altre scienze, la vana persuasione di potersi segregare da loro nella solitudine di un infecondo sapere assoluto, superiore alle indagini pazienti de' fatti e all' esperienza, e ambizioso di tutto darle, senza nulla riceverne ". Qui si abbandona, come ognun vede, esplicitamente l'eterno proposito della filosofia. Niente di superiore ai fatti e all'esperienza. Il filosofo non deve aspirare se non, come tutti gli altri scienziati, " a fornire col proprio lavoro alcuni pochi tra gl'infiniti dati, tra le infinite verità d'esperienza e di ragionamento accessibili alla mente umana nel suo sublime tentativo d'interpretare l'unità delle cose e delle loro leggi ". Nient'altro che dati! Non certo "un'assoluta disperazione del vero", ma " una fede assai condizionata nel valore di quelle forme del vero che la mente umana accoglie in sè successivamente "; un " abito di mente critica inquisitiva per eccellenza, che non riposa mai o quasi mai in una conchiusione, che rifà di continuo i proprii convincimenti ". Abito di mente, insomma, da spettatore, non da artefice della verità. E chi lo afferma si vede bene che, accortosi della vanità di questo affaticarsi perenne nel tentativo sublime, quanto a sè, intende mettersi da un canto,

---

colgono in sè elementi, a un tempo, ideali ed empirici, subbiettivi e obiettivi, hanno il loro essere e la loro legge così nel pensiero come nelle cose, così in noi come fuori di noi " — non vedo come possa accordarsi con l'idealismo berkeleiano! Ma si può parlare di contraddizione?

[1] Dal CREDARO nel *Grundriss* dell'UEBERWEG, III, part. 2ª p. 364.

[2] Cfr. *La morale come scienza e come fatto*, nella *Riv. ital. di filos.*, 1887, II, 15-16 e la pref. ai *Santi*, p. XXIII *n.*

e star a vedere. Qui, nella ricerca della verità, non c'è l'anima del Barzellotti. Di questa ricerca egli non vede se non una vita vana, di cui nessuno spirito può vivere. Onde vi dirà: l'uomo è nato non tanto a pensare quanto ad operare. E per operare ci vogliono quei saldi convincimenti, che la scienza non può dare. Perciò è che la filosofia non può prendere il luogo delle credenze religiose. Il Barzellotti non dice propriamente perchè, e gira attorno a questo problema, che è dei più delicati circa il valore della filosofia. Ma fa alcune osservazioni, che ritraggono lo spirito dello scrittore. Non tutti possono vivere su principii, che siano il risultato del ragionamento; infiniti sempre attingeranno la norma delle azioni "dal cuore, dall'immaginativa, dalla fede, dalla persuasione affettuosa immediata, da un che in somma non ragionato, ma sentito e intuito". Contro chi crede, come il Renan, che possa la scienza un giorno trasformare e governare tutta la vita, bisogna notare che "delle due forme di conoscenza ond'è capace la nostra mente, la concreta e diretta, o vuoi intuitiva, ha sull'astratta e sulla riflessa infiniti vantaggi nella pratica della vita... Se non che, tale appunto quale è, ottimo istrumento e guida all'azione, la conoscenza intuitiva ha in sè questo di più specialmente proprio e suo e d'opposto all'indole del sapere scientifico...; appunto perchè concreta, particolare e attinta dalla viva esperienza e quasi dal contatto delle cose e degli uomini, essa è tutta individuale, e per ciò incomunicabile: più che vera e propria cognizione, potrebbe dirsi un certo tatto finissimo... La scienza stessa..., in ciò ch'essa ha in sè di più intimo e d'organico, presa come un tutto che si muove e vive d'una vita inseparabile da quella d'ogni mente che l'ha in sè e l'ha fatta sua propria, riesce non meno individuale e incomunicabile di quello che sia l'intuito, l'arte, l'esperienza immediata, la convinzione istintiva". Quindi l'inefficacia della scienza; quindi il segreto della forza delle religioni, che s'impossessano di tutto l'uomo. Perchè la religione abbia quest'afflato, che manca alla scienza, il Bar-

zellotti non dice. E la verità dell'osservazione consiste, a parer mio, nell'esperienza personale dell'autore, di cui essa deve ritenersi un indizio. È la scienza sua, da cui egli si sente ingombra la mente, non riformata l'anima, e che non può cacciar di nido la religione. Se la metafisica, l'alta veduta speculativa investe tutto l'uomo nei grandi pensatori, egli è che il pensatore in fondo è un artista. Onde il Barzellotti plaudirà al pensiero del Taine: " che tra i diversi modi, in cui l'uomo coglie la verità delle cose, il più potente e il più vero è l'arte. Essa infatti penetra, per dir così, giù sino al cuore del grande organismo della natura, e non si limita a darcene, come fa la scienza, solo il profilo esterno, le leggi generali quantitative, ma ce ne esprime l'intimo senso, ce ne fa sentire nel loro lavorio segreto le forze vitali, le potenze originarie e germinali ". E al Taine tributa la gran lode d'aver avuto " anima e mente da capire come la scienza, che ci dà solo gli elementi generali e comuni dei fatti e delle cose, non riesca nello studio dello spirito umano a rendercene tutto il vero, se non è compenetrata con l'arte, che intuisce il particolare, l'individuale, ciò che sfugge all'analisi e all'astrazione ". E l'autore continua: " Qui sta, con buona pace della pedanteria togata di tanti che oggi si chiamano dotti, la superiorità dell'arte, se sia grande e vera, sulla scienza pura, quanto al comprendere la vita, il carattere e i sentimenti umani. Si può esser certi infatti che nessuno specialista, nessuno scienziato nello stretto senso della parola, arriverà mai a scuotere una di quelle grandi verità della coscienza e dell'ordine morale, che finora sono state trovate tutte dai fondatori di religioni, dai metafisici sommi — artisti del pensiero essi pure — dai poeti, dagli scrittori, da coloro che il volgo degl'indotti e dei dotti chiama uomini non positivi " [1].

---

[1] *Ippolito Taine*, Roma, Loescher, 1895, pp. 191-2, 149, 150.

10. E così ci accostiamo al po' di filosofia del Barzellotti: a quel po' almeno, che è la rota metafisica vera e sincera, che risuona nell'anima sua. E questa nota suona spesso negli scritti del Barzellotti, benchè non sia che una nota. La religione, dice in uno scritto su *L'idea religiosa negli uomini di stato del risorgimento* (1887), è " qualcosa di analogo all'arte e d'irriducibile, per una legge del nostro spirito, ad altre forme della sua vita interiore": "la certezza delle verità religiose venirci dal sentimento e dall'intuito, e appartenere a un ordine affatto diverso da quello della certezza che ci possono dare le dimostrazioni della ragione "[1]. — E nello studio *La giovinezza e la prima educazione di A. Schopenhauer e di G. Leopardi* (1881): " L'uomo, lo Schopenhauer soleva dire con parole che esprimono forse l'aspetto più nuovo e più vero della sua filosofia, ha le sue radici nel cuore, non nella testa ". Quindi quel sentimento, che in uno scritto, anche precedente, sullo stesso Schopenhauer, è detto "ormai cessato da un pezzo in Germania; ma dura tuttavia, e cresce nei lettori cölti d'ogni paese....: quello del bisogno che tutti abbiamo, ma che in specie gli studiosi hanno di stringersi in più intima armonia colla natura e colla realtà "[2].

11. Questo estetismo o misticismo estetizzante venne forse al Barzellotti dai romantici tedeschi, dallo Schopenhauer, oggetto di suoi studi insistenti? Certo non ha che vedere col suo preteso criticismo, che è uno scetticismo ingenuo, appena larvato. Ma vi si riconnette nel senso che, dimostrandoci il temperamento spirituale dell'uomo, ci fa intendere la sua naturale avversione alla vera e propria filosofia. Questo estetismo a me par appunto la tendenza naturale del suo spirito; e non prende infatti la forma dimostrativa e sistematica, che in altri scrittori si atteggia almeno a una critica gnoseologi-

---

[1] *Dal Rinascimento al Risorgimento*, p. 159, 158.
[2] *Santi*, p. 415, 405.

ca del naturalismo, dal Barzellotti non mai fatta; ma resta sempre una tendenza, che determina l'indirizzo degli studi del Barzellotti, quando egli trova la sua strada. Più che un concetto pensato e ragionato dalla sua mente, è un carattere reale della sua mentalità: per cui si può dire che egli abbia trovato la sua strada quando ha cominciato a scrivere i suoi studi e ritratti e saggi psicologici, intorno a scrittori, indirizzi di cultura, epoche o popoli: dove non ha certo teorizzato sulla tendenza, che ho detto, ma ha obbedito ad essa, cercando il concreto, l'*individuum ineffabile*, con l'intuizione dell' artista, vedendo, come egli disse, " nello studio dell'uomo oltrechè un'arte d'intuito e di divinazione felice, la lenta opera d'una scienza che ormai ha saputo prendere la sua via in disparte dai sistemi ": rimettendo, insomma, in armonia sè con se stesso, riducendo tutta la filosofia all'arte, a cui natura più lo traeva. Se non si voglia dire arte, dicasi, benchè impropriamente storia; ma il lavoro mentale del Barzellotti non mira al di là della rappresentazione individuale del concreto. E questa è la sua filosofia; la quale ha inteso a " unire il più possibile ", egli dice, " l'arte alla scienza " e " provarsi a ritrovare sui modelli vivi, che danno la storia, le biografie intime e l'osservazione delle cose sociali, quanti più poteva dei tratti veri, parlanti di quell'anima umana, che la scienza delle scuole e delle accademie ci ha per troppo tempo fatta conoscere solo in copie vaghe, generiche, lavorate di fantasia e di maniera " [1].

12. Da sant'Agostino al Lazzaretti, dalla psicologia delle tentazioni a quella del pessimismo filosofico, dal Taine al Nietzsche, dallo spirito paganeggiante del rinascimento alla tempra morale della decadenza, alla religiosità dei nostri uomini del risorgimento, al riverbero della nostra anima nazionale nella letteratura, il Barzellotti dall' 80 circa ad

---

[1] *Santi*, pp. XII-XIII.

oggi si può dire che abbia raccolto tutte le forze della sua mente intorno a particolari problemi storici di psicologia, cercando così attraverso i procedimenti intuitivi dell'arte quella verità alla cui visione non s'era potuto elevare col metodo razionale del pensiero speculativo: spargendo, in verità, gran copia di osservazioni fini ed acute principalmente sulla storia della *forma mentis*, com'egli ama dire, del popolo italiano. Se in cotesta arte, per altro, egli sia riuscito di solito a toccare il segno, non è il luogo questo di ricercare: se dovessi esprimere il mio giudizio, direi che in siffatte indagini di storia psicologica al Barzellotti manca, per ottenere la rappresentazione piena e viva dell'anima umana, ciò che forma davvero lo storico e l'artista: lo sguardo diretto all'intimo della individualità; la quale non si potrà mai ricostruire, se non s'affisa prima di tutto il centro vitale del suo organismo; laddove il Barzellotti gira troppo con considerazioni e divagazioni generali intorno ai personaggi e agli stati morali presi a studiare. E gli manca altresì, per lo più, quella piena e diretta conoscenza dei particolari, in mezzo ai quali soltanto è dato d'imbattersi negl'individui vivi, in quelle anime vere, che il Barzellotti è andato cercando.

13. Di questa sua veduta estetizzante dello spirito umano bisogna ricordarsi per intendere nel loro genuino significato i motivi della comunicazione fatta dal Barzellotti intorno al metodo storico nella trattazione della storia della filosofia al congresso romano di scienze storiche nel 1903 [1]: contro la quale insorse il vecchio Lasson in nome della universa-

---

[1] *Di alcuni criteri direttivi dell'odierno concetto della storia, che restano tuttora da applicare pienamente e rigorosamente alla storia della filosofia, massime di quel periodo che va dal Rinascimento a Kant*, negli *Atti del Congr. intern. di sc. stor.* (Roma, 1-9 aprile 1903), Roma, 1914, vol. XI, pp. 3-14.

lità della ragione e della scienza [1]. Pel Barzellotti la filosofia dev'essere rappresentata dallo storico come filosofia di una nazione o di un'altra, quale in una certa epoca essa si costituisce in istretta attinenza con tutte le condizioni della cultura circostante, e sulla base degli abiti e delle forme di mente individuali del filosofo o prevalenti nel tempo di lui. E certo una storia per ogni parte compiuta della filosofia non può non tener conto di tutte coteste condizioni dei sistemi filosofici; ma ad un patto: che si rammenti non essere le condizioni, nè qui nè altrove, la realtà condizionata; e quando tutta la cultura contemporanea che agì sullo spirito di Kant sia nota, e tutta spiegata la psicologia personale di questo pensatore e del suo secolo, restare tuttavia da intendere tutta la sua filosofia, in quel che ha di veramente filosofico, ossia di valore universale ed eterno. Qui la verità affermata dal Lasson, e dal Barzellotti disconosciuta, per quel suo occhio, fatto per vedere il particolare e cieco all'universale. E poichè l'universale è l'intimità vera delle menti speculative, anche qui ei conferma il suo difetto di attitudine vera a penetrare nell'intimo degli spiriti. Egli vede i pensatori, e non vede il pensiero; e però non vede nè anche veramente i pensatori. Ne son prova i suoi molteplici saggi sullo Schopenhauer e sul Kant.

Ma il Barzellotti è stato forse letto invano per la cultura intellettuale e morale italiana? Non credo: non è stato un filosofo, e nè anche un artista riuscito; ma è pure stato un nobile scrittore, che ha agitato molte menti e molti cuori intorno a questioni morali e religiose troppo trascurate tra noi; è stato un lucido specchio di molta parte della cultura filosofica straniera contemporanea; ed è stato un forbito scrittore, imitabile esempio ai pedanteschi filosofanti degli ultimi tempi.

---

[1] Vedi gli *Atti* cit,, pp. 15-18.

CAP. VII.

IL MISTICISMO
DI
AUGUSTO CONTI, GIUSEPPE ALLIEVO
BALDASSARE LABANCA E FRANCESCO ACRI.

1. Raccolgo in questo capitolo i nomi più noti e più notevoli della direzione estrema di questo platonismo, che siamo venuti delineando ne' suoi principali rappresentanti: della direzione mistica, che è poi la naturale tendenza e la risoluzione di ogni platonismo. Il quale, scisso l'intimo rapporto del reale e dello spirito, non resiste a lungo a questa opposizione, che riesce in fondo a una negazione dello spirito; e, per difetto d'un processo razionale che ristabilisca il rapporto, si rifugia nell' unità immediata e quindi misteriosa e ingiustificabile dello spirito col reale. Plotino è la conclusione logica del platonismo greco, quando, di contro al reale, l'anima umana sente il bisogno di affermare la propria realtà e s'annega quindi nel suo opposto.

A capo di questa schiera, lo scrittore più rappresentativo è Augusto Conti (n. a S. Miniato al Tedesco nel 1822, m. nel 1905): autore di molte opere filosofiche, alcune delle quali più volte ristampate, e molto diffuse per tutta Italia, e fin nella Colonia Eritrea [1]: di cui le principali sono:

---

[1] Il p. Michele da Carbonara scriveva al Conti da Adigrat, il 4 marzo 1895, che egli faceva studiare ai giovani abissini la *Filosofia elementare* del C. Vedi A. ALFANI, *Della vita e delle opere di A. Conti*, Firenze, Alfani, 1906, p. 316.

Evidenza, amore e fede o i Criterii della filosofia (1858); *Storia della filosofia* (1864); *La filosofia elementare delle scuole del Regno* (1870; in collaborazione con lo scolaro V. Sartini); *Il Bello nel Vero* (1872); *Il Buono nel Vero* (1873); *Il Vero nell'ordine* (1876); *L'Armonia delle cose* (1878). Tredici volumi, senza contare gli altri di studi, discorsi, saggi particolari, nei quali torna sempre in campo la filosofia dell'autore: tredici volumi, che son corsi per un ventennio e più per le mani dei giovani (ai quali il Conti insegnò prima nell' Università di Pisa, poi, a lungo, fino alla tarda vecchiaia, nell'Istituto superiore di Firenze) con gravissimo danno, diciamolo subito, degli studi filosofici del nostro paese: non pel misticismo che vi si professa; chè il misticismo giova anzi, come ricca materia prima, al lavoro speculativo; ma per la profonda indifferenza e quasi insensibilità filosofica che vi regna per entro. Il Mamiani, abbiamo visto, scrisse per quasi mezzo secolo di filosofia, senza avere il senso di nessuna vera quistione filosofica; ma il Conti gli dà dei punti in questa mirabilissima arte di comporre sistemi di vento. Perchè il Mamiani almeno si sforzava di penetrare nelle idee dei grandi pensatori, per criticarli, a modo suo, e correggerli. Il Conti non sentiva nemmeno questo bisogno, beato dei suoi criteri, innanzi ai quali s' erano spalancate tutte le porte della filosofia, e in grazia dei quali poteva dire, senza ridere, che i filosofi cristiani, come lui, essendo in possesso della verità, si dovessero chiamare non più filosofi, ma sofi [1]. Una filosofia, di questo genere, diventava sofia, finisce con l'addormentare ogni natural senso delle grandi difficoltà, e con l'attutire ogni stimolo alla ricerca speculativa: e questo fu di certo l'effetto dell' insegnamento del Conti su molte intelligenze.

In lui non cognizione dei sistemi filosofici: e la sua *Storia* è un documento che parla aperto, e dimostra com'egli non

[1] *Evidenza,* I, 68.

avesse realmente studiato nessun filosofo: nè anche i medievali, dei quali passava per conoscitore competente e studioso appassionato; nè anche san Tommaso, che pure era uno dei suoi autori [1]. E s'intende: la storia della filosofia non è una qualunque erudizione: suppone certe categorie appercipienti, che non sorgono mai nella mente chiusa alle ispirazioni speculative: e non c'è diligenza d'erudito che possa farci acquistare una nozione storicamente esatta del kantismo, se non si abbia la capacità di rifare il pensiero di Kant. Non informazione larga, se pure estrinseca, delle vicende dei sistemi filosofici e dei movimenti spirituali, al corso dei quali quelli son pure connessi. Non vera cultura di nessu genere. Come si spiega la riputazione di cui tuttavia godette, e che gli rese possibile di occupare un posto così cospicuo nell'insegnamento pubblico? Questo problema difficile appartiene non certo alla storia della nostra recente filosofia, ma a quella della nostra cultura; e non è il caso qui di tentarne la soluzione. Fuor di dubbio è che la riputazione fu fatta al Conti in Toscana dai non-filosofi, con lui simpatizzanti per quel fondo di misticismo che c'è nella sua sedicente filosofia (e che rispondeva a una tendenza spirituale largamente diffusa nella Toscana) del suo tempo [2]: resa possibile dalla separazione assoluta, perdurata in Italia nella seconda metà del secolo scorso, tra la pubblica cultura e la filosofia dei pochissimi pensatori, che vi lavoravano in mezzo, solitari e disconosciuti.

2. Di questa pseudo-filosofia, basta togliere qualche *specimen* dall'opera che rappresenta la conclusione del sistema: *L'Armonia delle cose.*

---

[1] Intorno alla *Storia della filosofia* del Conti v. le giuste critiche del FIORENTINO in *Scritti vari*, Napoli, 1876, p. 317 ss. Ma il Fiorentino critica soltanto il metodo troppo ingenuo e primitivo dell'autore; e non esamina i materiali, veramente meschini, del lavoro.

[2] Vedi i miei studi sulla *Cultura toscana* nella *Critica*, a. 1916, e ss.

Dopo avere accennato quanta parte di vero ci sia nella tesi del soggettivista, il Conti deve salvare la realtà del mondo materiale e quindi dimostrare l'oggettività della percezione. Ed ecco la sua dimostrazione, che può dare una idea non solo della sua tempra filosofica, ma anche della sua arte di scrittore, nonchè della sua nativa misticità:

Che tutto sia un modo dell'anima, e che nessuna comunicazione s'abbia col mondo esteriore, repugna invincibilmente. La repugnanza viene appunto dalla coscienza; perchè siamo consapevoli delle relazioni nostre col mondo, e perciò una vanità di sole apparenze interiori sgomenta e non si crede. Recherò un esempio. Mi ricordo che in Santacroce un musico eccellente suonò col violino la preghiera del *Mosè:* Dal tuo stellato soglio; e tutti stavano rapiti a quella melodia che imparadisava il tempio sublime. Or pensando che il suono era proprio nell'anima degli ascoltatori e che svegliava nell'intelletto concepimenti ed affetti così alti, ciò mi spirava non meno un'idea sublime dell'uomo interiore; perchè, come dicevano gl'Italioti e i Platonici, dev'essere armonicamente composta nelle sue potenze l'anima, che riceve in sè stessa l'armonie musicali, e se ne quieta ed esalta. Ma poniamo, che uno avesse potuto persuadermi allora: il tempio d'Arnolfo, il suonatore, lo stromento, la moltitudine accorsa, la storia degli Ebrei, l'affetto cristiano, il Rossini, già morto dal corpo, e immortale dello spirito, Firenze, l'Italia, le stelle del cielo, l'universo e quelle melodie, tutto essere non altro che interiore fenomeno senza realtà propria; il cuore non avrebbe più goduto di nulla, occupato da tristezza, messo in contraddizione fra la naturale certezza e la negazione artificiosa. Quale contraddizione? Eccola; se da un lato le sensazioni, e il sentimento interno di piacere o di dolore, e l'apparenza delle qualità secondarie e primarie, hanno realtà interna, e qui ragiona benissimo il soggettivista; da un altro lato poi havvi relazione con gli oggetti esterni materiali, e qui dobbiamo consentire con gli oggettivisti: se no, contradiremmo a' fatti. La percezione sensitiva, che nell'uomo diviene anco intellettiva, è la relazione immediata del senso e dell'intelletto con gli oggetti esterni [1].

L'incapacità d'intendere la tesi filosofica, che il Conti vuol combattere, apparisce subito dai termini in cui la formula, non vedendo che non si può più parlare di mondo esteriore, e di comunicazione con esso, ove si affermi che tutto sia un modo dell'anima: pensando forse che il sog-

[1] *O. c.*, I, 102-3.

gettivismo riduca per burla la realtà alle apparenze. In fondo egli non si rappresenta la posizione mentale dell'avversario, che pure si propone di confutare; e ritiene che questi concepisca il mondo esteriore come lui e come l'uomo volgare, mentre professa di trasformarne filosoficamente la nozione. Infatti a che si riduce tutto il suo ragionamento? Ad opporre l'attestazione della coscienza, cioè della coscienza comune, alla tesi del filosofo, e ad imputare a costui la contraddizione tra la prima e la seconda; imputazione assurda, se egli avesse capito che l'avversario intende appunto d'aver superata la coscienza comune ed essersi quindi sottratto alle illusioni di quella. La contraddizione fra la naturale certezza e la negazione artificiosa non è concepibile, perchè la certezza, in quanto naturale, è di qua dal cosiddetto artificio, e quindi dalla negazione; e questa, per converso, avendo distrutto la certezza, che era soltanto naturale e non razionale, non giustificabile, crea la certezza negativa (artificiosa!), con la quale è in pienissimo accordo. Questi sono i termini stessi della questione; e il Conti non ne ha il più lontano sentore, quando crede di cavarsela con la storiella del violino di Santacroce: e non sente dietro a sè il soggettivista, che ride della sua trovata e gli dice: — No, caro Conti, se io mi lascio rapire con te a questa melodia di paradiso, e in quanto sono rapito, non sono nè soggettivista nè oggettivista: la questione nasce, — e posso venire nella persuasione che tutto, anche questo paradiso, sia un modo dell'anima, — quando usciamo di qui e ci tragghiamo in disparte e cominciamo a renderci ragione del modo in cui il soggetto possa uscire da sè per entrare in comunicazione, come tu dici, col mondo esteriore. A me, che non presto fede alla certezza naturale, tu non puoi opporre questa certezza. — Tutta la forza del suo convincimento, è chiaro, consiste nel sentimento vivo che egli ha del divino, a cui s'abbandona nella commozione prodottagli dalla musica del Rossini. E poichè questo è un momento di fede realmente vissuto con intensità straordinaria, egli può addurlo ad esempio

della contraddizione addebitata al soggettivista. È un suo argomento personale, derivato dalla naturale misticità del suo spirito.

3. Un altro esempio evidente della vita vissuta con cui egli crede di costruire una filosofia. Qual .è il fondamento del principio di causalità? La connessione causale dei fatti è assicurata dal senso comune per la semplice ragione che " o questi fatti nuovi vengono dal nulla, son fatti senz'alcuna energia o causa che li faccia, e ciò è assurdo evidentemente; o vengono da potenze causatrici, e ciò appunto s'arguisce dal senso comune! ". Dilemma non meno formidabile, come si vede, di quello del predicatore che dimostrava l'esistenza di Dio, dicendo: — Dio esiste, o non esiste. Se esiste, esiste. Se non esiste.... ma no, ma no! Dio esiste, non può non esistere. Dunque, Dio esiste. — La matematica, soggiunge il Conti, conferma le attinenze sperimentali di causa ed effetto! Infine:

Del resto, la certezza delle potenti realtà mondane, connesse fra loro, si rende più viva quando i fatti sono più vasti e vigorosi. Non ricorderò cose già note, come una burrasca o un terremoto; ma dirò cosa che io vidi e che mi resta nell'anima, come la vedessi ancora. Qualch'anno addietro salii con due amici sulla Pania forata, ch'è presso alla gran Pania, ricordata dall'Alighieri; e vidi, sulla cima, tra due rupi eccelse un arco naturale, aereo, enorme, di macigno, sotto cui si scoscende quasi a picco il declivio della montagna, e dalla grande apertura miravamo le giogaie della Versilia e il Mare Tirreno; quando ad un tratto il cielo s'annuvolò, i tuoni, echeggiando per le gole dei monti, rimbombavano, mugghiava il vento, e, a noi riparati sotto una caverna, correva lì presso il nembo, che il vento, dop'averlo raccolto da' vapori del mare, si soffiava dinanzi, spingendolo per il vano dell'arcata. Or se in mezzo a tanta sublimità, uno Scettico ed un Positivista ci avessero detto: son fenomeni senza cause possenti; noi non l'avremmo potuto ascoltare, perchè troppo era eloquente lo spettacolo della natura [1].

Questa via del sentimento immediato fu per lui la sola atta a raggiungere la realtà, Dio. " Su' vertici dell'Appen-

[1] *O. c.*, I, 128.

nino vidi l'aquila, che, levandosi da un dirupo e radendo con l'ali aperte, somiglianti a vele, l'aria serena, roteava nel cielo, finchè daccapo non s'immerse dietro la montagna; e capii, che gli antichi la poteron credere insegna di Giove, e adorarla su' campi di battaglia: tanto il maestoso re degli uccelli fa balenare viva nell'animo la luce dell'Infinito! ".

4. La teoria dei criteri è l'espressione artificiosa di questo misticismo. Quei criteri, noti *lippis et tonsoribus*, sono l'evidenza, l'amore e la fede [1], corrispondenti alla triplice relazione dell'uomo con se stesso, con gli altri uomini, con Dio. L'evidenza è l'accordo della verità con la coscienza o razionalità umana, o, come dice il Conti, l'intelligibilità del Vero nell'atto dell'intellezione. L'amore, l'accordo della verità nostra col senso comune e le tradizioni scientifiche universali (la leibniziana filosofia perenne, tanto cara al Conti). La fede, in fine, l'accordo della verità con l'autorità delle tradizioni sacre, ossia coi dommi cattolici, la cui dottrina, secondo il Conti, ha raccolto tutto quanto di razionale si sperdeva nelle religioni del mondo. Di questi criteri, il principale, come quello che è fondamento agli altri, è il primo: l'evidenza; e gli altri servono di conferma, riprova o aiuto al primo. Ma, a sua volta, l'evidenza non vale di più, in quanto a libertà e razionalità, del senso comune (o amore sociale) e della fede: essa è l'immediata attestazione della coscienza o, come dice anche il Conti, dell'affetto. Non è un processo, una logica qualsiasi; ma il vedere quel che si vede, conoscere quel che si conosce, secondo l'espressione del filosofo toscano. Quindi tutto quello che, data la conformazione spirituale (morale, sentimentale, religiosa) del Conti, par che si debba affer-

[1] Una critica arguta e stringente di questi criteri e della *Filosofia elementare* del Conti e Sartini, che comprende la teoria della conoscenza, fu fatta dal FIORENTINO in una bella e accurata recensione di questo libro, in forma di dialogo, nel *Giorn. napoletano di filosofia e lettere*, 1872, e ristampata negli *Scritti vari*, pp. 294 ss.

mare, per ciò stesso è a lui verità incontestabile — come s'è veduto nei tratti lirici che sono stati riferiti. Non c'è parte dell'enciclopedia filosofica di cui egli non abbia più o meno distesamente trattato nelle sue opere: ma sempre con lo stesso metodo dell'evidenza intrinseca delle proposizioni che gli tornava comodo affermare, salvo ad additarne la conferma, quando fosse possibile, nelle tradizioni sacre o profane. È il senso comune volgare, sollevato di peso alla dignità della filosofia, ravvivato dalle effusioni liriche del sentimento personale dell'autore, convinto di obbedire a una certa quale ispirazione divina. "Oh!", scriveva nel '62 al Bindi, "Dio benedetto apra la mia bocca se devo far un po' di bene; la chiuda fortemente, la chiuda per sempre, se devo far del male"[1]. E Dio gliela lasciò aperta tanto che egli potè scrivere tutti quei volumi!

5. La dottrina in cui culmina e si assomma la filosofia del Conti è la dialettica reale, esposta nella stessa *Armonia delle cose*, dove il Conti costruisce la sua metafisica. Il principio di questa dialettica è il concetto dell'ordine delle cose, cioè delle relazioni, degli atti, che le producono, e del coordinamento delle relazioni. Idea centrale, insomma, della sua metafisica è quella di relazione, ordine, armonia[2]. Ma, in che consiste la relazione? Tutta la deduzione che ne fa il Conti si riduce a questo[3]. La setta dei panteisti tutto confonde nell'unità, ammettendo un'unica sostanza e solo una molteplicità di apparenze. La setta dei materialisti divide tutto nella molteplicità, negando "ogni unità collegativa del molteplice, l'unità dell'anima, per esempio, vivificatrice del corpo". L'una e l'altra dimezza e corrompe la verità. "Noi dobbiamo stare di mezzo, cioè stare ai fatti; e un fatto già è

[1] ALFANI, O. c., p. 361.

[2] Idea che il Conti aveva appreso alla scuola di Silvestro Centofanti, in Pisa. Vedi quel che ne ho detto negli studi citati sulla *Cultura toscana*, in *Critica*, XV, (1917), p. 31 *n*.

[3] *Armonia delle cose*, I, 188-91.

questo, che le predette opinioni, l'una opposta sempre all'altra, ci mostrano che gli uni riconoscono l'unità, e gli altri la moltiplicità, e che l' un concetto non ha mài potuto escludere l'altro. Verità è, dunque, la comprensione d'entrambi. La percezione de' sensi e dell'intelletto attesta l' unità interiore di noi medesimi; la ragione apprende l'unità suprema dell'Ordinatore: ed in ciò consistono davvero le non finte relazioni, ch'esaminerò via via... ". Ma che è, dunque, questa unità collegativa del molteplice, e questa comprensione del principio panteistico e del materialistico in un principio unico? " Avvi mistero nelle relazioni, che congiungono cose sostanzialmente distinte; mistero, che i panteisti rifiutano, e che i materialisti reputano piuttosto l'evidenza di tutte l'evidenze: ma c'è mistero anche nelle relazioni tra il moltiplice e l'uno, come avvisano i materialisti contro i panteisti, che credono di levare ogni arcano per via dell'identità; e la confessione opposta d'entrambi dimostra, che le verità naturali più chiare hanno dell'oscuro per la finità del nostro intelletto, e ch'assurdo è negare per l'oscurità d'una parte del vero la chiarezza del resto. Così le relazioni sono di tutte le verità la più recondita, e ad un tempo la più manifesta: noi le troviamo, non le facciamo noi, onde proviene la loro misteriosità; ma senza di loro nulla può essere, nè può concepirsi, onde la loro lucentezza ". *Videmus*, insomma, ma *in aenigmate*, come diceva san Paolo. L'unico sforzo razionale di questa filosofia finisce nel mistero, che, messo a capo di tutta la metafisica, l'avvolge tutta nella sua lucentezza misteriosa.

6. Da una dialettica muove anche Giuseppe Allievo (n. a San Germano, nel Vercellese, nel 1830, m. a Torino nel 1913) [1]. E vi prese a lavorare attorno fin dal 1857, nelle

[1] Notizie biografiche e bibliografiche complete sull'A. sono nell'opuscolo *La mente di G. A.*, monografia pubbl. in ricordo del suo 50.° anno di pubbl. insegnamento dal dott. GIOVANNI BATTISTA GERINI, Torino, 1904.

tesi da lui presentate all'Università di Torino, per l'aggregazione alla Facoltà filosofica [1]. Distinta la dialettica in intellettuale e ontologica, egli fa consistere la prima in una parte della logica destinata a studiare " il processo o movimento dell'umano pensiero nella cognizione delle cose, per quindi divisarne le forme logiche e le leggi che ne governano lo sviluppo ". Il processo del pensiero è dall'universale, oggetto dell'intuito primitivo (l'essere), al molteplice della cognizione determinata o, nel linguaggio rosminiano e giobertiano, della riflessione; e poi da questo molteplice alla visione comprensiva del mondo ideale. È processo analitico dall'uno ai molti; ed è processo sintetico dai molti all'uno. Onde può definirsi come un " discorrere dalla cognizione intuitiva o virtuale dell'Uno gnoseologico alla cognizione riflessa o attuale del suo molteplice ideale, e dalla cognizione attuale del molteplice ideale alla cognizione attuale dell'Uno gnoseologico ". Dottrina, che già aveva formulata il Rosmini fondandola sul principio del sintesismo della natura, che sarà anche la base, come ora vedremo, della teoria dell'Allievo. Il quale s'attiene ancora al Rosmini notando che questo procedimento dialettico della mente, che parte dall'uno e torna all'uno, è sì un circolo, ma non vizioso: è un circolo solido, perchè c'è una profonda differenza tra l'Uno punto di partenza e l'Uno punto d'arrivo: in sè sostanzialmente identici, ma, rispetto al soggetto, quello è oggetto di conoscenza meramente intuitiva, cioè implicita e virtuale; questo, di conoscenza riflessa, esplicita, attuale, alla quale non si potrebbe pervenire senza il processo dialettico accennato.

Come, in generale, è dialettico tutto il lavoro della riflessione sulla materia fornita dall'intuito, così dialettica, e cioè analitico-sintetica, è ogni singola operazione riflessiva, e la formazione d'ogni scienza determinata, che va dalla cogni-

[1] E ristampate con modificazioni e aggiunte nei *Saggi filosofici*, Milano, Gareffi, 1866, pp. 169-210.

zione virtuale alla cognizione attuale del suo principio. E la vita perenne del pensiero è questo moto irrequieto da un'unità genesiaca a una unità finale.

7. E al moto del pensiero risponde il moto parallelo degli esseri. Ognuno dei quali è un sussistente che tende ad esplicare la propria virtualità; onde ogni essere si muove per un intimo principio di attività e di vita: ed è perciò " una monade operosa, che si esplica nella moltiplicità; un'attività radicale, che va manifestandosi e configurandosi in differenti guise senza smettere mai l'intima sua natura; un'essenza indeterminata, che sempre viemmeglio si determina e compie se stessa ". Ora, questa monade può esplicare questo suo movimento sopra se stessa, come sostanza, che determina i modi, o sopra le altre monadi, come causa, che determina gli effetti. Per un verso come per l'altro ogni essere non è soltanto individuale, ma anche universale. È universale nel senso di san Tommaso *(unum habens habitudinem ad multa)*: l'uno che inchiude il molteplice. " Evvi in ogni ordin di cose un individuo primitivo, e questo, riguardato per rapporto a que' molti individui, che ha l'efficienza di porre a sua somiglianza, prende nome di universale ontologico ". L'universale supremo è unico; ma sotto di esso stanno gerarchicamente ordinati molti universali secondari o relativi, da cui pende l'ordine causale e il sintesismo dell'universo. Ma in che consiste questo sintesismo dialettico, questa coincidenza dell'uno e dei molti, nè anche l'Allievo, benchè non consenta con chi la dichiara un mistero, sa dircelo. La molteplicità, egli dice, nell'essere, che è sostanza e causa, "si raccoglie a totalità armonica e concorde", in un "rapporto indissolubile; la sostanza serba verso i modi un rapporto di contenenza, e i modi verso la sostanza una relazione di immanenza ". La causa trascende gli effetti; e questi dipendono da quella. Tutto, in fine, è unito ed insieme distinto. Quindi il pronunciato massimo del sintesismo dialettico: unire senza confondere; distinguere

senza separare; laddove la sofistica confonde invece di unire, separa invece di distinguere.

Unire mantenendo la distinzione è semplicemente armonizzare, come dice il Conti; e la dialettica reale anche per l'Allievo si riduce al sussistere ed operare degli esseri " consertati insieme da infinite guise di relazioni intime ed infrangibili, che vanno poi tutte a perdersi in quella MISTERIOSA catena, che lega il creato col creatore "[1]. Come l'uno contenga o generi il molteplice, e quindi come il molteplice possa unificarsi, rimane un mistero. E tutto il sapere, consistendo in questo perenne dialettismo di analisi e di sintesi, si muove nel mistero, perchè l'intimità del molteplice all'uno anche per l' Allievo, checchè egli ne dica, è inattingibile: e tutto finisce in una visione di un ordine cosmico universale, accettato, non costruito. Anche qui una filosofia fondata sul mistero dell' evidenza.

8. Il sintesismo dell'Allievo, dunque, non vale di più dell'ordine del Conti. Anche per l'Allievo basta il sintesismo ad aprire tutte le porte, e svelare tutti gli enimmi. Così il gran problema gnoseologico del rapporto del pensiero con l'essere, per l'Allievo è prima risoluto che formulato. Criticismo o scetticismo? Separazione dell'essere dal pensiero, o identità dell' uno con l' altro? Ma il sintesismo c' insegna che tutto è unito e distinto in natura, e ciascuna forza opera consociata con tutte le altre! Anche il soggetto e l'oggetto vorranno essere insieme connessi, ma non confusi: conciliati in un'armonia, che non sia per altro la negazione delle loro differenze. Bisogna " conchiudere che siffatta unione del soggetto coll' oggetto, nella quale si radica la cognizione, sia posta da natura stessa, sia uno dei tanti vincoli che intercedono fra gli esseri cosmici, e faccia parte di quella gran legge del sintesismo, su cui riposa l'ordine dell' universo ". E vi riposa tranquil-

---

[1] *Saggi*, pp. 194-5.

lamente anche l'Allievo, senza mai sospettare che questo sintesismo, questa correlazione è appunto ciò che si vuole spiegare, e che si nega soltanto perchè e quando non si riesce ad ottenerne la spiegazione.

9. Trinceratosi dietro questa debole barriera del sintesismo, l'Allievo non si perita di trascorrere agli estremi dell'opposizione platonica tra il pensiero ed il reale. L'atto conoscitivo consiste, secondo lui, nel " vedere la realtà, nel cogliere quello che in essa trovasi contenuto. Il pensiero non fa, per così esprimermi, che ridire ed affermare a se medesimo quello che gli dice e gli afferma la realtà conosciuta "[1]. E fin qui l'Allievo ripete quello che han detto sempre, più o meno, tutti i platoneggianti. Ma egli può andar oltre, in grazia del sintesismo; e compiere questo oggettivismo puro con un soggettivismo, che può apparire in contraddizione con quello, ma non è, perchè l'armonia dell'universo garentirà la puntuale corrispondenza tra le affermazioni originali del reale e quelle che noi ne facciamo a noi stessi. " L'atto, con cui il pensiero apprende la realtà, è immanente e non transeunte; cioè la mente, conoscendo gli oggetti, non esercita sovr'essi azione di sorta,... ma si comporta... in modo del tutto passivo... Gli è vero, che l'intelligenza, nell'afferrare e far suo il contenuto della realtà conoscibile, par quasi che lo sottometta alla sua attività e se lo venga a poco a poco costruendo davanti di sè col determinarlo e circoscriverne la natura;... ma lavoro siffatto è meramente interno, nè cade per nulla sull'oggetto medesimo "[2]. Onde, in un certo senso, deve pure ammettersi che l' I o pone il non-io.

Come da questo lavoro interno, non transeunte dal soggetto all'oggetto, lo spirito possa essere abilitato a scorgere il sintesismo e la correlazione delle sue determinazioni con

[1] *Saggi*, pp. 47-8.
[2] *O. c.*, p. 49.

quelle del reale, naturalmente l'Allievo non lo dice. Si ricordi la doppia legislazione di Luigi Ferri, ricomparsa nel Cantoni. Si dibattono tutti tra Scilla e Cariddi, tra il soggettivismo e l'oggettivismo; e finiscono per affidarsi a una parola, a una fede. La parola dell'Allievo è il sintesismo, che ritiene bastargli per negare contro Leibniz l'irrelativismo delle monadi.

10. Una certa inquietudine circa la saldezza del suo principio filosofico non si può tuttavia negare nell'Allievo. E basterebbero a provarla il suo lungo affaticarsi intorno alla logica hegeliana, cominciata a criticare nei primi suoi lavori giovanili, e rimasta poi a turbargli i suoi sonni fino agli anni più tardi; un'ampia ricerca storico-critica istituita intorno al *Problema metafisico* inteso appunto come problema del rapporto dell'Uno e dei molti [1]; gli stessi sforzi da lui fatti per salire a un principio più alto, che giustificasse il sintesismo, e che divenne poi il centro di tutti i suoi pensieri, l'idea ispiratrice dei molteplici suoi lavori pedagogici; i quali sono tra le cose più accurate del genere prodotte negli ultimi decenni in Italia. E certo, mentre esprimiamo il nostro giudizio negativo intorno alla filosofia dell'Allievo, noi non possiamo non rendere omaggio all'instancabile operosità, all'onesto zelo, all'entusiasmo che sorresse nell'indagine scientifica il nobile scrittore piemontese fin alla più tarda vecchiaia, criticando opposte dottrine, rischiarando e ampliando le proprie, indagando e esponendo con diligenza e chiarezza il pensiero di pedagogisti antichi e moderni, nostrani e stranieri.

11. Ma l'inquietudine e l'operosità dell'intelletto non bastano alla penetrazione delle questioni più alte della scienza. Così, il lungo affaticarsi dell'Allievo intorno allo hegelismo è

---

[1] *Il problema metafisico studiato nella storia della filosofia dalla Scuola ionica a G. Bruno*, Torino, 1877, pp. 259 in-4°; estr. dalle *Memorie della R. Acc. di scienze* di Torino.

riuscito sempre vano. Nel suo maggior lavoro su questa filosofia, scritto per un concorso nel 1866, e pubblicato parte nel 1868 [1], parte nel 1897 [2], si avvolge in equivoci deplorevoli, che non gli lasciano neppure intravedere il vero pensiero hegeliano. Ecco p. e. la sua critica del concetto logico del divenire: " E primamente io domando: il diventare ha esso un ideale a cui aspira, uno scopo a cui intenda, un punto finale in cui si arresti, oppure non ha ideale veruno, ed è fine a se stesso? Nel primo caso l'Assoluto stesso verrebbe a scomparire, perchè perderebbe la sua stessa essenza riposta nel continuo diventare; nel secondo caso il sommo dell'essere non si avrebbe mai ". Ora è troppo evidente che il dilemma non tocca, cioè non toccherebhe, la logica hegeliana, ma, se mai, l'enciclopedia. Perchè nella logica non c'è la categoria del tempo: e l'a v v e n i m e n t o atteso e preteso dall'Allievo è un assurdo. C'è il tempo nella natura e quindi nello spirito finchè non abbia realizzato la forma assoluta della coscienza; ma l'Assoluto non è natura nè spirito se non in quanto è logica; e la logicità del processo naturale e spirituale importa la eternità di esso: onde lo stesso temporaneo si rende intelligibile solo *sub specie aeterni;* e cercare in esso la forma finale, d'arresto, dell'Assoluto è, di nuovo, un assurdo. Ma l'Allievo continua: " Ancora, il diventare importa una successione di forme, e quindi involge l'idea del tempo. Ora nel sistema hegeliano delle categorie logiche la categoria del tempo compare posteriore a parecchie altre; come mai adunque l'Idea logica ha potuto iniziare il suo diventare e rivestire le determinazioni anteriori a quelle del tempo? " [3]. Dov'è ancora palese che il critico non si rende conto della natura estratemporale della logica, e la nega addirittura contro lo stesso supposto fondamentale del platonismo, che è poi il supposto di ogni filosofia, e del

---

[1] *L'hegelianismo, la scienza e la vita,* Milano, 1868.
[2] *Esame dell'hegelianismo,* Torino, 1897.
[3] *O. c.,* pp. 25-26.

pensiero, in genere. E non s'accorge che, se nulla fosse fuori del tempo, il suo Dio sarebbe inconcepibile; ed ei si dovrebbe necessariamente rassegnare al più crudo materialismo. E via di questo passo. Tutta la critica di Hegel confonde, invece di schiarire, le idee dell'Allievo.

12. Il solo concetto di lui che meriti tuttavia d'essere menzionato è quello che per molti anni venne additando come il principio originale e fecondo della sua filosofia: il principio della personalità [1]. In una sua prolusione del 1870, quando egli proclamò che la salute per la filosofia era riposta in questo concetto, notando i gravi antagonismi dottrinali e sociali, che tenevano divise le menti e gli animi, ricordava tuttavia: " Il principio del molteplice nel-l'uno, del vario nell'identico, della concorde armonia, del sintesismo dialettico ed organico è la grande forma tipica, su cui vanno esemplate tutte le idee e tutte le cose, la suprema legge, che governa il mondo del pensiero egualmente che quello dell'azione " [2]. A restaurare questa legge del sintesismo occorre appunto un'unità superiore che possa conciliare le opposte essigenze: e questa unità l'Allievo la trova nel concetto di personalità. " Senza il riconoscimento speculativo e pratico della personalità non si dà nè vera scienza, nè vera vita dell'uomo ". Da questa idea deve, e soltanto da essa può esordire il moto riformatore della scienza: " essa inizia e chiude il ciclo della scienza speculativa, la quale si muove e scorre tra due termini estremi personali, il me umano ed il me divino ". Questa idea fondamentale

[1] Vedi la sua prolusione: *Il ritorno al principio della personalità* (Torino, 1904); dove l'A. riprende e riassume il suo pensiero formulato già nella prolusione del 1870: *L'antropologia ed il movimento filosofico e sociale dell'Italia contemporanea* ossia *Il principio della personalità, base della scienza e della vita* (Torino, Borgarelli, 1870). La prolusione è riprodotta negli *Studi antropologici: L'uomo ed il cosmo*, Torino, 1891, pp. 387-98; e qui svolta in un ampio saggio di Antropologia.

[2] *Studi antropologici*, p. 394.

disconoscono nell'ordine speculativo: 1° il panteismo; 2° l'ipermisticismo (" che annienta l'uomo sacrificandolo a Dio, fino a rapirgli ogni sua attività volontaria "); 3° il calvinismo (specie d'ipermisticismo); 4° il fatalismo; 5° il materialismo. E nell'ordine pratico: 1° il socialismo; 2° la statolatria; 3° il dispotismo del costume. Non staremo a rilevare il pregio e il difetto di questa dottrina dell'Allievo rispetto alle conseguenze pedagogiche liberali, che egli ne ha con intensa cura ricavate. Per ora non ci occupiamo se non della dottrina filosofica. La quale è più largamente svolta negli *Studi antropologici* (1891) [1]: dove il bisogno di definire il concetto dell'uomo e porre così il fondamento dell'antropologia, gli porge occasione di un'analisi approfondita della personalità. Persona è l'individuo sussistente in sè, dotato di mente, per cui non solo è distinto naturalmente da ogni altro essere, ma distingue se stesso affermando la sua propria e singolar sussistenza. Nella mente coincidono l'individualità e l'universalità; perchè se, riguardata soggettivamente, essa è l'io individuo, oggettivamente è l'oggetto intelligibile in tutta la sua universalità: o meglio, secondo l'Allievo, si mette in rapporto con l'oggetto intelligibile universale. Di guisa che " la persona, mercè la sua virtù intellettiva ponsi in rapporto con tutto il sistema degli esseri, e assorge al concetto dell'ordine cosmico fondato sulla essenza delle cose: e così dalla universalità propria della sua ragione attinge il valore e la dignità di soggetto morale, giuridico e religioso ". Dall'armonia dell'individualità e dell'universalità nella persona nasce il temperamento della prima, che non trasmodi nell'egoismo e individualismo, e della seconda, che non comprima la persona fino a farle smarrire la coscienza di sè e assorbirla nel tutto universale.

[1] Dov'è riprodotto anche lo studio *Sulla personalità umana*, pubbl. già nel 1878 nella *Fil. delle sc. Ital.*

13. La coscienza è essenziale alla persona. La sua prima affermazione è l'unità e identità dell'essere nostro. " In noi v'è un supremo ed unico principio vitale, in cui, come in suo centro semplicissimo, si raccoglie e si unifica tutta la nostra esistenza; ma nell' intimo fondo del nostro essere, sebbene semplicissimo ed uno, si svolge sotto molteplici e svariatissime forme la vita, che è un continuo processo di pensieri, di sentimenti, di affetti, di desiderii, di voleri ". Quindi unità e identità dell' essere, da una parte; e dall'altra, molteplicità de' suoi modi, pluralità di termini, per cui l'uno e identico scorra e viva. Inoltre, l'affermazione della propria identità è distinzione da altro. " Senza il tu è impossibile l'io ". La coscienza della molteplicità de' modi importa nell' essere personale " una vita di relazione, per cui egli sviluppa il proprio essere ponendosi in intimo commercio colla realtà esteriore, vivendo in essa e per essa ". Quindi alla coscienza è intrinseca l' idea del rapporto con la natura fisica, con gli altri uomini, cogli spiriti, con Dio. Anche con Dio: " l'uomo ha la coscienza di essere persona, ma persona finita, cioè intelligenza e volontà limitata; epperò sa di essere sorretto e vivificato da un altro essere, che è personalità infinita, centro e ragion suprema di sè e di tutto l'universo ". Che tutta questa realtà, che l' Allievo dice esteriore, non sia una mera produzione soggettiva, egli non crede ragionevole sospettare, perchè l'identità sostanziale dell'oggetto è s m e n t i t a d a l l a c o s c i e n z a. E se questa c'ingannasse? Questo dubbio, ribatte l'Allievo, presuppone il valore della coscienza: dubitare è pensare, e non si pensa senza coscienza.

Dunque, l' attestazione immediata della coscienza non si supera; e l' idealismo assoluto, non s' accorge che questo pensiero dovrà essere anch'esso c o s c i e n t e. La filosofia, insomma, come costruzione e deduzione del contenuto della coscienza, è un assurdo. In questo l'Allievo concorda pienamente col Conti: mistici entrambi. Al Leibniz che dice le monadi non aver finestre, l' Allievo, ancora nella sua

prolusione del 1904, crede che basti opporre: " Il vero si è che tra l'io ed il non io scorre un perpetuo concambio di vita. L'io umano SENTE sibbene di essere lui, di vivere in sè, non confuso colla realtà esteriore; ma SENTE pur anco di vivere natura finita e circoscritta, per cui non basta a sè solo " ecc. [1]. Anche per l'Allievo, insomma, il sentimento immediato, nel senso del Jacobi, è l'organo della verità.

14. Del suo principio di personalità, che, come s'è visto, non è poi se non una traduzione del sintesismo, di cui riproduce le difficoltà, si può additare la fonte in quella filosofia neo-cristiana dei discepoli dello Schelling della seconda maniera, che in Italia tra il 1850 e il '60 si diffuse per opera dello Stahl, autore delta *Storia della filosofia del diritto* [2]. " In Italia ", scriveva nel 1872 a proposito di Domenico Berti lo Spaventa, " si conosce abbastanza lo Stahl e la sua critica di Hegel, che è servita di alimento a tutti gli avversari del nuovo panteismo: il Dio di Hegel è la logica; Hegel nega la libertà, la personalità, la moralità ecc., e non ammette che una ferrea necessità, così nel mondo naturale come nell'umano; noi, al contrario, vogliamo un Dio che sappia e voglia quello che fa, che possa volere e fare altrimenti da quello che vuole e fa, che crei liberamente per puro beneplacito ecc.; che non sia un'idea logica, ma una persona. Così lo Stahl superficializzava il pensiero di Schelling " [3]. Anche l'Allievo, fin da' suoi primi lavori cominciò ad affilare le sue armi contro Hegel nella *Storia* dello Stahl [4]. E poichè in questa *Storia* il problema

---

[1] *Il ritorno al principio della personalità*, p. 8.

[2] Trad. in italiano, sulla 2ª ed. tedesca, da PIETRO TORRE, prof. di dritto nell'Università di Genova, e annotata da R. CONFORTI, Torino, Favale, 1853.

[3] *Da Socrate a Hegel*, Bari, Laterza, 1905, p. 93.

[4] Vedi i *Saggi filosofici*, pp. 126 e 139.

dialettico studiato dall'Allievo è appunto risoluto col concetto di persona, come unità che raccoglie, senza contraddizione, la pluralità e mutazione, e unisce senza confondere, non credo dubbio, benchè l'Allievo non citi mai lo Stahl dove tratta di questa teorica, che di lì abbia attinto almeno la prima idea. L'Allievo non dà al suo principio tutto lo sviluppo che esso aveva ricevuto nell'opera dello Stahl [1]; ma non solo conviene con questo nelle linee generali, bensì anche in alcune osservazioni particolari.

15. Un'altra dialettica, con maggiori pretese del Conti e dell'Allievo, scrisse un altro filosofo teista e cristiano, sebbene più liberale assai del Conti: Baldassarre Labanca (n. ad Agnone nel 1829, m. a Roma nel 1913): uno degli scrittori di cose filosofiche più laboriosi che abbia avuto l'Italia nella seconda metà del secolo passato. Della maggior parte delle sue pubblicazioni non è possibile qui tener conto, perchè sono estranee alla filosofia, riferendosi alla storia del cristianesimo, che l'autore dal 1886 professò nell'università di Roma. Dove, come egli stesso volle dichiarare francamente in certi suoi Ricordi [2], " prese commiato del tutto dagli studi filosofici, pur avendone rispettosa memoria, pur non isconoscendo mai la loro necessità educativa, e pur ammettendo le passate e presenti relazioni, che essi hanno con gli studi di tutte le religioni, massime di quella cristiana ". Curioso commiato, che ricorda certe impazienze del Mamiani, prima che le

---

[1] Di cui si può vedere l'esposizione sistematica in un articolo pubblicato in una rivista da Torino nel 1855 da B. Spaventa e riprodotto in *O. c.*, pp. 213 ss.

[2] *Ricordi e giudizi sopra studi filosofici e religiosi* (estr. dall'*Italia moderna)*, Roma, 1907, p. 5. Anche alcuni anni fa il Labanca, in un suo articolo *Ancora di alcune leggi sulla storia delle scienze* (estr. dalla *Riv. di filos. e sc. affini*, Bologna, 1901), p. 12, scriveva: " Dato con le notizie precedenti quasi un ultimo commiato alla filosofia, da me coltivata per anni parecchi... ".

Confessioni finissero di persuaderlo ch'egli era nato proprio per la filosofia: quando non vedeva l'ora e il momento di separarsi per sempre da questa impudente, che si presentava a lui, non chiamata, nè desiderata! Il Labanca non ci disse mai, ch'io ricordi, quali motivi lo spingessero a dare un addio agli studi filosofici, nei quali era pure convinto d'avere stampato un'orma sua [1]. Ma, senza indagare questi motivi, è chiaro che nella filosofia egli non trovava l'acquetamento dell'anima e quella soddisfazione che è propria di chi posa nella verità, come fera in lustra. Forse nella filosofia il Labanca non aveva mai cercato propriamente la verità; e non lo dico per biasimo, perchè non è da tutti quella passione, quell'innamoramento della Dea cantata da Parmenide e dal Bruno, che è lo stimolo e quasi il fuoco della ricerca filosofica; e molti nobili spiriti vivono per altre passioni intellettuali; e alcuni trovano il loro pieno appagamento nella semplice ricerca per la ricerca, nel lavoro per il lavoro, nella stessa voglia operosa e infaticabile dell'accertare, del raccogliere, dello scrivere, del pubblicare — col solo orgoglio di poter dire agli altri: eccomi qui sempre sulla breccia a compiere il mio dovere di studioso! Questa a me pare sia stata la tempra spirituale del Labanca. Lavorare, lavorare: tale la preoccupazione maggiore della sua vita. Aver sempre lavorato, il titolo maggiore che negli ultimi anni della sua vita veniva chiedendo agli studiosi che gli fosse riconosciuto. Negli stessi Ricordi lo confessava con la sua simpatica ingenuità: " Le occupazioni della scuola non mi distrassero dal lavoro assiduo del tavolino, essendo convinto che un professore, che voglia esser davvero professore di università, ha il doppio dovere d'insegnare e di stampare lavori, che siano il portato delle sue ricerche e

---

[1] Fra i molti indizi di questa sua convinzione, ricorderemo che egli fece tradurre e pubblicare nell'*Eco del Sannio* dell'11 marzo 1905 lo sperticato giudizio di R. Flint sulle sue opere, a proposito della *Dialettica;* giudizio che si ebbe occasione di ricordare nella rivista *La Critica*, IV, 64.

lucubrazioni ". E a questo dovere ebbe la coscienza di non esser venuto mai meno. Quindi gli elenchi frequenti de' suoi tanti lavori. Quindi quella sua maniera di lavorare, in cui i materiali sono più affastellati che elaborati; e talvolta raccolti, ma non vagliati; e da ogni parte, purchè la fatica fosse maggiore, e il frutto più abbondante. Quindi quel tono pacato, freddo, *sine ira et studio* di nessun genere, di tutti i suoi scritti: dove l'animo dell'autore rimane estraneo alla sua materia. Quindi anche la verità vissuta della sua tesi, che lo storico della filosofia e lo stesso storico della religione deve mantenere scrupolosamente la più perfetta oggettività. " Lo storico religioso ", egli scrisse una volta, rappresentando quasi se stesso, " ha l'obbligo di adunare le varie credenze religiose, come tanti fenomeni religiosi, non lasciandosi imporre, nell'apprezzarle, da dogmi chiesastici e da pronunziati teologici o filosofici "[1]. Dunque, adunare semplicemente (perchè l'apprezzare senza religione e senza filosofia una credenza religiosa sarebbe poi uno di quei miracoli, ai quali nè pure il Labanca crede!). Libri, infatti, com'il suo intitolato *Gesù Cristo nella letteratura contemporanea straniera e italiana, studio storico-scientifico*[2] non potrebbero nascere senza questa ferma convinzione che giova, che bisogna adunare il più che si può.

16. Il Labanca, pertanto, potè senza dolore dividersi dalla filosofia, poichè vedeva che anche nella storia del Cristianesimo c'era molto da fare. Mutarono le occupazioni: non mutò l'uomo, nel cui animo la filosofia non era mai penetrata, ma ferveva sempre l'entusiasmo del fare, del lucubrare, dello scrivere. Di filosofia aveva cominciato a scrivere nel '57, con un discorso *Intorno al vero e al falso spirito della filosofia contemporanea:* e aveva durato ad occuparsene intensamente per un trentennio, mettendo a

[1] *Ancora di alcune leggi*, p. 13.
[2] Torino, Bocca, 1903.

stampa libri e opuscoli in gran numero: tanti, che potevano bastare. Nel '64 diè in luce due volumi di lezioni *Della filosofia razionale* [1]; e tre anni dopo un terzo volume *Della filosofia morale* [2]. Ma erano manuali scolastici per i licei. Il capolavoro lo pubblicò nel 1874: *Della dialettica libri quattro* in due volumi [3]: due grossi volumi ripieni di molta storia non necessaria allo sviluppo della dottrina dell'autore; storia non sempre esatta per intelligenza e conoscenza diretta e accurata dei testi classici e della relativa letteratura. Ma qui basterà un cenno della dottrina che vi è esposta.

17. Col Conti e con l'Allievo il Labanca s'accorda nel ritenere che la filosofia debba avere un metodo e un principio conciliativi, tali da comporre in armonia dialettica tutti i metodi e tutti i principii apparentemente contradittorii. La filosofia perenne del Conti si può ben maritare col metodo inclusivo, che il Labanca oppone ai metodi esclusivi. L'oggettivismo fondato sulla immediata attestazione della coscienza soddisfa a pieno anche le esigenze mentali del Labanca. Anche per lui, come pel Conti e per l'Allievo, l'*ubi consistam* della filosofia è la coscienza del soggetto: principio, raggiunto il quale, il Labanca, tentando il pathos filosofico, dice che " sentesi, più che diletto, paura, veggendoci ridotti nella solitudine del subbietto conoscente, diventato a se stesso obbietto conosciuto ". Ma nello stesso fatto del conoscere si ha subito il modo di liberarsi da cotesta paura: " Cotesto fatto avvertiamo come nostro; se non che

---

[1] Firenze, Cellini, 1864; 2.ª ediz., 1868; 3.ª ediz., 1872.

[2] Firenze, Cellini, 1867; 2.ª ediz., 1870.

[3] Ne ho innanzi l'edizione del 1876 (Firenze, Cellini) che s'intitola Seconda edizione, e reca nell'Avvertenza la data del 1874. Invece l'A. cita in più luoghi, dove ricorda quest'opera, le due edizioni come uscite nel 1876 e 1878; ma si può trattare d'uno di quei *lapsus memoriae*, di cui lo stesso Labanca tratta nelle *Osservazioni psicologiche* su *Le distrazioni mentali* (*Filos. d. sc. ital.*, 1882). Una parte della *Dialettica* era già stata pubblicata nella 1ª ediz. della *Filosofia razionale*.

come termine di qualcosa, che non è nostro. E per fermo, noi avvertiamo di conoscere, e in modo indubitato che il conoscere a noi appartiene, certamente; ma nel medesimo tempo avvertiamo che noi conosciamo qualcosa, che non è nostro, come dire delle cose e delle idee, che in nessun conto sono nostre, nè come nostra sostanza, nè come modificazioni e produzioni di essa sostanza ". Qui il Labanca molto sottilmente fa osservare che bisogna assegnare a questo qualcosa che non è nostro una cagione estrinseca a noi; onde può conchiudere: " Di tal guisa appar manifesto che del fatto del conoscere non è una sola la cagione, cioè il nostro subbietto conoscente, sì bene è il concorso di due cagioni, intrinseca l'una estrinseca l'altra ". E qual'è quest'altra? Ce lo dirà l'osservazione!

Se l'Allievo rifiutava l'ipermisticismo, il Labanca rifiuta e condanna severamente lo stesso misticismo: " esaltazione fantastica per le cose divine, quasi che l'uomo potesse mettersi a faccia a faccia con Dio... È tempo di farla finita nella filosofia con ogni maniera di misticismo. Trattare di Dio, come se fossimo in grado di assodare, ch'è questo, che fa quest'altro, che sta là, che opera qua, e va discorrendo, è impresa per la ragione, non solo stolta, ridicola ". Cotesto in verità sarebbe un misticismo un po' di suo capo. E intanto, se egli condanna come mistico il Gioberti, e protesta di non essere stato mai suo seguace, quel che dice per appartarsene non può salvarlo dal misticismo inteso nella sua forma classica: " Io ho sempre affermato che il contenuto positivo dell'intuito, testimoniato dalla coscienza, consista in innumerevoli idee, formanti quello che ho chiamato sempre mondo intelligibile " (anche Plotino, il gran mistico, definiva l'oggetto del νοῦς come κόσμος νοητός). " Solamente per un processo dialettico lungo e difficile la scienza giunge a persuadersi, che tante idee devono pur avere un centro uno e assoluto, e siffatto centro è Dio ". Vediamo dunque questa dialettica.

18. La dialettica del Labanca non ha che fare, nè anch'essa, con quella di Hegel: alla quale, come l'Allievo, non risparmia le più aspre censure. Per lui, la filosofia hegeliana " giuoca continuo di confusioni e di equivocazioni ". Di un'innovazione bensì aveva bisogno la logica antica; ma Hegel " ha voluto condurre tropp'oltre la innovazione, ed ha per conseguenza non iscreditata l'opera di tutti i secoli, cioè la logica eterna della ragione, ma l'opera sua, la sua logica, facendola schiava di meschini paralogismi ": " logica di equivoci, e peggio ancora, di logogrifi ". E così via. Non si parli, dunque, di Hegel. Qual'era l'innovazione di cui aveva d'uopo la logica aristotelica, e che spetterebbe al Labanca il merito di aver compiuta?

La dialettica è il movimento dell'essere attraverso le tre sue categorie o momenti essenziali: tesi, antitesi, sintesi: corrispondenti ai tre momenti che distingueva anche l'Allievo nella sua dialettica; poichè per tesi il Labanca intende l'essere nel suo tutto potenziale, quale apparisce da prima al pensiero; per antitesi, l'essere stesso nelle sue parti (il momento analitico dell'Allievo); e per sintesi, l'essere nel suo tutto attuale. Anche pel Labanca la tesi è una specie di sintesi: sintesi iniziale, o implicita. La sua antitesi non ha niente che vedere con l'antitesi di Fichte, col secondo momento dialettico hegeliano, che è opposizione alla tesi: essa è l'opposizione interna delle parti dell'essere, scomposto dall'analisi. E poichè l'antitesi non è se non l'esplicazione della tesi, neppur questa è mera identità pel Labanca, contenendo già in sè la differenza; e quindi non c'è veramente una genesi dei contrari dall'uno, nè c'è il vero uno, principio produttivo dei contrari. L'unità finale è la stessa unità iniziale; e questa unità contiene, e perciò è, un aggregato.

Il momento tetico è l'idea, ossia la virtù iniziatrice di ogni essere concreto: possibilità concreta della cosa, atto incoativo e costitutivo della medesima. L'idea, come tale, è il genere, che genera e si specifica come molecola, come

seme, come anima. La tesi pertanto non è mera identità, sì anche causalità, come l'antitesi non è sola causalità, ma insieme identità. Nella tesi bensì prevale l'omogeneità, essendovi la relazione verso l'altro implicata e quasi aggomitolata; nell'antitesi invece predomina l' eterogeneità. Ma il Labanca tiene a rilevare che la tesi non è mera identità: perchè altrimenti il genere non genererebbe mai, e il processo dialettico non si avvererebbe. Il generarsi dell'antitesi, il divenire, in cui consiste il secondo momento categorico, equivale al passaggio dell'essere dal conato all'atto, dalla causa all'effetto: e non include perciò contraddizione, ma semplice contrarietà, quella contrarietà a cui riducesi la relazione causale. Giacchè " i termini contrari sono in tal modo disposti, che l'uno è sempre potenzialmente l'altro, e l'altro è sempre attualmente l'uno ". Il seme e il frutto s'includono rispetto all'essere e s'escludono rispetto alla potenza e all'atto. Ciò che è proprio appunto della legge di contrarietà: che cioè " i termini contrari si uniscono senza identificarsi del tutto, si distinguono senza del tutto contraddirsi ".

19. Qui, come ognun vede, la matassa comincia ad arruffarsi. Poniamo che la tesi sia l'atto incoativo, e in questo senso, la causa o potenza dell'antitesi. La contrarietà allora non è nell'antitesi, nè anche come prevalente sull' identità, ma tra la tesi e l'antitesi. La contrarietà invece il Labanca avrebbe dovuto fare che si sviluppasse nel seno dell'antitesi. Ed egli infatti altrove torna a battere da quest'altro lato, quando, giunto alla sintesi, che ha da comporre insieme il vario, se la cava notando che " il secondo momento categorico, abbracciando differenti atti, che si districano dal conato primo, versa di particolar modo nella contrarietà e nella eterogenia ". Una volta, dunque, l'antitesi è eterogenea verso la tesi, un' altra volta in se stessa. Ma se l' eterogeneità verso la tesi dà modo al Labanca di dedurre, almeno apparentemente, l'eterogeneo dall'omogeneo, dalla eterogeneità immanente all'antitesi, che non è più contrarietà di causa ed effetto,

come di potenza e atto, ma di atti tra loro, il ritorno all'omogeneità della sintesi finale gli riesce in tutti i modi impossibile. Curioso il suo sforzo vano attorno a queste insormontabili difficoltà. " I vari atti eterogenei ", egli nota alquanto oscuramente, " si dicono contrari, principalmente per questo: che sono varii, e nella loro varietà naturale, tornano pugnanti, non mai repugnanti " (?). Nè ciò basta perchè l'omogeneo arrivi in modo perfetto all'armogeneo (o armonico). È necessario altresì che l'omogeneo, " esplicantesi, venga alla sua finale esplicazione; a cagion che, se i contrari, nel loro primo esplicarsi, mostrano a preferenza ciò che hanno di esclusivo, e però di contrastante e cozzante; solo esplicati per intero, dispiegano ciò che posseggono d'inclusivo, per cui si accordano e pacificano ". E volete sapere la ragione? " La ragione è, che i contrari esplicati reiterano l'unità, onde son mossi; non, a vero dire, di omogenia, ch'è unità originativa implicata, sì di armogenia, ch'è unità terminativa esplicata ". Insomma, questa desiata, questa promessa armogenia deve nascere — perchè deve nascere: perchè questa " è verità antica, confessata non meno dalla religione orientale, che credea comporsi l'universo di cose opposte, che dalla religione occidentale: la quale facea generare l'armonia da Marte e da Venere. Il medesimo vero si accettò sempre dai filosofi... ". Che più? l'uomo cerca la donna; lo zoppo s'amica col cieco; l'orgoglioso con l'umile. E l'arte? Nella musica il contralto s'accorda col contrabbasso; nella pittura la luce con l'ombra; nella poesia il serio col faceto. E le antitesi della storia? Tutte le armonizza il progresso " coordinatore universale ". — E questo è tutto. La legge della sintesi resta un mistero.

20. In realtà, tutto questo anfanamento in cerca di una nuova dialettica si risolve in nulla. Il Labanca fa una strana mescolanza del divenire aristotelico e del divenire hegeliano, della logica dell'identità e della logica del movimento: ma, in fondo, tutto quello che egli crede di dover ricostruire dialetticamente, è da lui presupposto nello stesso punto di

partenza in quell' Unimolto, che è la sua unità dialettica: unità che comprende il molto per relazione. La relazione è la funzione del termine medio della logica aristotelica: termine medio, dice il Labanca, tra termini contrari (non contraddittori, e non identici). Ma il termine medio tramezza tra quelli che il Labanca vuol dire contrari, presupponendoli; ed è appunto la posizione del problema, anzi che la sua soluzione. E non mi pare che così si vada oltre l'ordine del Conti, e s' avvii comunque una deduzione del molteplice dall' uno.

Ad ogni modo, qual è il primo e sommo termine medio, l'unità dialettica originaria? Se il termine medio è il genere che comprende le differenze, il primo termine medio sarà il genere sommo, l' ente. Ma l' ente astratto o Tutto conosciuto, il principio di Rosmini, è destituito di movimento perchè sottratto alla sua relazione col soggetto: bisogna quindi salire più su: all'unità del soggetto con l'oggetto; all'essere, a cui sia intrinseco il conoscere; al conoscere, a cui sia intrinseco l' essere. E questo sarà il Primo dialettico, che il Labanca, con termine che ricorda il filosofo Tommaso Rossi, denomina Mente suprema dell'universo: presupposto necessario della relazione di fatto immanente, incontestabile, dell'essere col conoscere, attestataci, come s'è visto, da ogni atto di conoscenza. Questa Mente suprema — che è la mente di Dio (il Labanca non dice, senz'altro, Dio) — è pensiero di se stesso e pensiero di altro distinto da sè, adeguando così il concetto del primo momento categorico del processo dialettico. In questo concetto del principio come pensiero di sè e d'altro si conciliano le tesi opposte dei monoteisti e de' panteisti: si unisce Dio e universo; ma non si confonde.

21. Se non che, è questa la natura di Dio, di essere cioè necessaria determinazione verso sè e verso altro, perchè ciò è richiesto dalla definizione del primo momento categorico della dialettica del mondo, quale l'ha concepita il Labanca,

o perchè esso è, e non può non essere, determinazione necessaria verso sè e verso altro? Il Labanca non ha un'idea chiara della differenza dei due processi, uno dei quali impone al reale una dialettica formale, l'altro mostra immanente nello stesso reale la dialettica, che non è solo del pensiero, ma dell'essere in quanto pensiero: e oscilla tra la deduzione del concetto di Dio dalla sua dialettica e l'induzione di esso da osservazioni estrinseche alla sua dottrina, tendenti a dimostrare la relazione reciproca di tutti gli esseri, e che ciascuno di questi è non solo sostanza ma anche causa; e poi, stanco, torna a ribattere: " Da ultimo, il processo categorico di ciascun essere è necessaria relazione verso sè, e verso altro ". Prevede l'obbiezione possibile: " Chi vi dice che questa genuina relazione, propria dei molteplici esseri dell'universo, sia applicabile anche al Primo, al Sommo? — Salvo la differenza d'applicare essa genuina relazione (?), per me è dottrina altamente metafisica e dialettica, che appartiene a tutti mai gli esseri dell'universo ". E, insomma, conchiude: se non accettate la mia dottrina, come conciliate più monoteismo e panteismo? E badate che questa è faccenda di grave momento; perchè nè la storia delle religioni, nè quella della filosofia vi presentano due sistemi antagonistici più vasti, più opposti, che alla dialettica spetti di ridurre ad armogenia!

Cotesta Mente suprema, così definita, assume il titolo di Mente essente ed efficiente, che ricorda la formula giobertiana dell'Ente che crea l'esistente. E siccome questa mente è termine medio di tutte le innumerabili idee date, secondo il Labanca, allo spirito dal suo intuito primitivo, e si raggiunge appunto per via d'astrazione, la tesi del nuovo dialettico rinverga in sostanza con quella del Gioberti, da cui vuole appartarsi. Anche pel Labanca Dio non è un processo, ma il primo dato dello spirito: non il termine, ma il punto di partenza del pensiero. E la pretesa dialettica, che vuol mascherare il misticismo, se qualche cosa realmente facesse, farebbe opera affatto vana, interve-

nendo quando, in realtà, non c'è più niente da fare, perchè c'è già Dio, cioè tutto. Tutta la teoria è una faticosa tela di ragno, che ne dovette costare vigilie e sudori al filosofo agnonese!

22. Ma bisognerebbe aggiungere un cenno di tutte le discussioni particolari di quest'opera, che fornisce un saggio di una intera enciclopedia filosofica, per dare un'idea dell'incredibile lavoro durato da questa industre aracne nel tessere la sua tela estesissima.

Accenneremo soltanto un'altra sola trovata del Labanca, poichè di lui abbiamo discorso dopo l'Allievo, che ripone nella personalità divina il fondamento di ogni realtà e di ogni intelligibilità.

Pel Labanca cotesto Dio, intuíto dall'uomo in fondo a tutti i suoi pensieri, è personale o impersonale? Non è personale nè impersonale. Un Dio personale, egli dice, è sempre un Dio animale, un Dio umanizzato, perciò mentale e corporeo. È un Dio finito, perchè la personalità è individualità. È un Dio affatto trascendente [1], perchè come persona vien posto fantasticamente fuori del mondo. – Ma Dio non è neppure impersonale; perchè un Dio impersonale è un Dio nominale: un Dio di nome, non di fatto. Il Dio che perviene alla coscienza di sè nel mondo "sa di comico". Dio immanente nel mondo? Ma questo è "il solito destreggiar di equivoci"; perchè Dio, se è immanente nel mondo come Dio, deve pur distinguersi da esso, e trascenderlo! — Dunque? — Dunque Dio è soprappersonale: cioè superiore ai concetti di personalità (come se l'impersonalità fosse un concetto positivo da stare accanto alla personalità! — In sostanza il suo Dio è mente, cioè coscienza, e quindi persona; e persona trascendente. Ma egli

[1] Trascendente è anche pel Labanca Dio. Ma tra trascendenza e immanenza egli doveva pur tentata una conciliazione, — che però, sia detto a suo onore, non concilia niente, e mantiene la trascendenza. Cfr. anche II, 194.

non lo guardò mai in faccia questo Dio, curvo sempre su' suoi scartafacci, dove non luce davvero lume di divino.

23. Più profondo, perchè più sentito, più elaborato perchè fondato in una cognizione più accurata della storia della filosofia e rispondente a un abito d'indagine e di critica più metodica, è il misticismo di Francesco Acri (n. a Catanzaro nel 1836, m. a Bologna nel 1913); il quale scrisse molto meno degli altri, che abbiamo qui messi in sua compagnia, ma non perchè si sia preoccupato di meno del problema filosofico; anzi appunto perchè ne ha avuto una cura assai più intensa, e c'è vissuto dentro. La fecondità letteraria degli scrittori precedenti contrasta infatti col carattere mistico della loro filosofia: sa troppo di mondano, di pratico, perchè possa bene addirsi a un animo in cui tutte le idee e tutte le passioni si dileguano innanzi all'idea e alla passione di Dio. L'Acri invece potè raccogliere tutti i suoi scritti filosofici in quattro volumi [1], oltre i tre contenenti tutti i dialoghi di Platone da lui tradotti. E nel primo di quelli radunò tutto ciò che di più importante egli avesse prodotto come esposizione del proprio

[1] Il primo reca il titolo: *Videmus in aenigmate: Delle idee, e prima della relazione tra la coscienza e il corpo secondo i filosofi naturali sobri e quelli detti positivi e quelli materiali*, Bologna, Mareggiani, 1907, pp. 415 in-16.° La prima edizione dell'*Abbozzo d'una teorica delle idee*, scritto da F. A., uscì a Palermo, Stab. tip. Lao, 1870, in un volume di pp. 293 in-16° Il FIORENTINO nel 1876 (*La filosofia contemporanea*, pp. 109-110), dando ragione del suo silenzio sull'Acri tra i filosofi contemporanei d'Italia, diceva: " Una trattazione di qualche importanza ei ce l'aveva, quella su la teorica delle idee, ma rimasta incompiuta e clandestina, non mi poteva dar fondamento ad un giudizio; e niuno era obbligato ad andargli a spiare dentro lo scrittoio ". Forse il Fiorentino non aveva potuto vedere questo libro da sei anni che era stato pubblicato. Al *Videmus* seguirono altri due volumi di scritti vari: *Amore, dolore, fede*, Bologna, Garagnani, 1908; e *Dialettica turbata*, Bologna, Mareggiani, 1912; ed è annunziato un quarto volume *Dialettica serena*. Un saggio di bibliografia è nell'opuscolo del prof. R. MONDOLFO, *Acri e il suo pensiero*, Bologna, Zanichelli, 1914.

pensiero: l'*Abbozzo d'una teorica delle idee* (1870) e il discorso *Della relazione fra la coscienza e il corpo secondo le dottrine chiamate positive* (1879): qui entrambi corretti nella forma con grandissima cura e accresciuti di alcune pagine utili alla conoscenza del cammino fatto dall'autore nel suo misticismo, nel corso del trentennio posteriore alla prima edizione.

Questa scarsezza di produzione scientifica fu qualche volta rimproverata all'Acri, ed è ritenuta da molti come un indice del suo merito di scrittore e d'insegnante di filosofia. Ma noi non ci fermeremo a combattere questo criterio di giudizio, degno della nostra età bottegaia, ridottasi a pesar con le bilance anche i valori spirituali. — Certo, ci furono anche motivi estrinseci a rendere difficile all'Acri il lavoro letterario: e a capo di tutti certe sue idealità artistiche, ereditate, attraverso il Fornari (del quale fu sempre grande ammiratore, come " il più devoto amico suo " [1], benchè lo superasse d'ingegno), dal purismo napoletano del Puoti: idealità le quali, costringendo il suo pensiero a dibattersi di continuo tra le proprie forme spontanee e quelle idoleggiate dalla sua fantasia innamorata di quegli spiriti ingenui e puerili, per dirla con l'Acri, ai quali esse furono proprie, devono avere a poco a poco rallentato la lena dello scrittore; quantunque la sua forma, se par derivata dal più ingenuo Trecento, riesce infatti schiettamente e vigorosamente moderna nella meditata concentrazione di pensiero, e personale nella vivezza del sentimento che la riscalda. E questa è stata senza dubbio la causa principale del poco che egli è riuscito a tradurre di Platone, che fu pure la sua ambizione più grande, e il più grande amore della sua anima di letterato.

---

[1] Commemorazione appresso citata, p. 372. Vedi le dediche al Fornari di tre tra i quattro volumi dei suoi *Dialoghi di Platone*, qui sotto citati.

24. Tradurre Platone! È presto detto. Ma si legga il ragionamento che l'Acri mise in testa al suo volgarizzamento dei quattro dialoghi *Assioco, Jone, Menone* e *Parmènide* [1], col titolo: *Si considera secondo filosofia se si possa volgarizzare uno scrittore qualunque egli sia, e specialmente Platone:* dove dice d'essersi proposta opera diversa da altri recenti traduttori di Platsne: " diversa e malagevole assai, che poteva essere e non fu fatta nel tempo che in Italia eccellenti volgarizzatori fiorivano, cioè di rendere, quanto io potessi, la bellezza del più bellissimo scrittore che fosse mai nel mondo ". Tanto malagevole, che egli, ancor prima di mettersi al volgarizzamento, aveva " ferma opinione che è impossibil cosa rendere veramente la sua bellezza, e, non che la sua, quella di qualunque altro ". E bisogna sentire con quanta sottigliezza dimostra la tesi — esattissima in estetica, ma che in pratica bisogna dimenticare se si ha interesse a tradurre, — dell'intraducibilità degli scrittori d'una in altra lingua, e in ispecie dal greco nell'italiano; e poi dal greco di Platone! Egli non si propone la disperata impresa di ritrarre proprio la bellezza di Platone; bisogna, egli dice, " non avere a sdegno di ritrar se medesimo ": rivivere il pensiero di Platone quanto è possibile, e rifare un proprio Platone, come il Caro fece per Virgilio e il Monti per Omero. Ebbene: " Studiai a pigliare i singoli

---

[1] Napoli, D. Morano, 1889. Ne aveva già pubblicati altri tre volumetti (tutti senza numero d'ordine) presso lo stesso D. Morano negli anni 1884, 1885, 1886: il primo contenente il *Fedone* e il *Critone;* il secondo certi ragionamenti *Contro ai veristi filosofi, politici e poeti, ai quali, come riprona, segue il volgarizzamento del Convito di Platone ;* il terzo il *Timeo* e l'*Eutifrone*. Il *Timeo* e il *Parmenide* erano stati pubblicati fin dal 1862-65; ma l'Acri rifece poi interamente la traduzione, parendogli la prima molto imperfetta. Così in un volumetto di *Volgarizzamenti e Prose Giovanili* (Siena, tip. dell'Ancora, 1880) aveva dato l'*Ione* e l'*Eutifrone* con l'*Assioco*. Più tardi stampò l'*Alcibiade*, il *Fedro* e l'*Apologia* (Bologna, Mareggiani, 1891, 1895 e 1900). E tutte le sue traduzioni platoniche sono state raccolte in tre volumi, a Milano, presso la Libreria Editrice Milanese.

concetti di Platone e trasferirli e quasi seppellirli in me e suscitarli spirando in essi il sentimento mio proprio, non quello di Platone, che sarebbe bugia sciocca a dire... Tanta è la fatica che io ho sostenuta, che mi vergognerei a contarla; a uno poi che non s'intendesse dell' arte. Perchè, diss' io, io ho a far bene, o nulla; quanto al poco o molto, ella è cosa che non mi tocca, perchè traslatatori di Platone morto, sì come morto, non mancano; i quali paragono a necrofori, considerando l' ufficio loro ". Nessuna meraviglia che con questo tormentoso desiderio di rifar vivo un suo Platone amorosamente vagheggiato come scrittore divino, più che umano, egli non abbia potuto volgarizzare più di dodici dialoghi.

E difficoltà di questo genere dovettero certamente impedire e arrestare tutta la sua attività letteraria. Ma non v'ha dubbio che la prima radice così della sua difficoltà a menare innanzi la traduzione di Platone, come a svolgere con maggiore ampiezza il proprio pensiero, consiste in qualche cosa di più intimo al suo spirito e di più profondo. Anche lo Schleiermacher aveva una coscienza vivissima delle difficoltà straordinarie che deve superare un traduttore di Platone [1]; ma lo Schleiermacher, che era quel vigoroso platonizzante, riuscì a tradurre quasi tutto Platone. Così, in verità, se l'Acri non scrisse di più, ciò avvenne principalmente perchè non aveva nient'altro da dire. Ma del non aver preso la penna quando non aveva nulla da dire gli va fatto un merito, che non si può attribuire invece al Conti. Questo è certo un segno della serietà di spirito dell'Acri: il quale dalla sua filosofia è condotto alla persuasione che il giro della scienza umana è molto breve; e si conferma sempre più in questa persuasione, e vi tien fede coraggiosamente, tirandosi in disparte, noncurante di ogni aura popolare: saldo, tra l'ironico

---

[1] Vedi il suo scritto *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens* (1813).

e il dispettoso, nella sua solitudine, dove rimase quasi dimenticato, dopo quel po' di notorietà datagli dal Fiorentino con la sua famosa polemica nel 1876.

25. Del coraggio dell'uomo dan prova curiosa due suoi ragionamenti pubblicati nel 1896: uno *Del catechismo in iscuola*, l'altro *Contro la filosofia* [1]. Il primo, — scritto all'occasione della discussione su l'insegnamento della religione nel Consiglio comunale di Bologna, lodato, come l'autore fa sapere nella stessa copertina dell'opuscolo, da giornali come l'*Italia reale* e l'*Osservatore romano*, e diffuso a scopo di propaganda cattolica, — ostenta sul frontespizio, sotto il nome dell'Acri, il suo ufficio di professore all'università di Bologna, a scandalo dei bigotti del positivismo: ed è una difesa stringente, filosofica e giuridica, dell'insegnamento catechistico nella scuola popolare, scritta con acre tono sarcastico contro il vuoto liberalismo laico che non ne vuol sapere. Il secondo è un'invettiva contro l'insegnamento filosofico che s'impartiva fino a pochi anni fa nelle scuole dello Stato, imperando il positivismo; con la conclusione che non c'era se non un rimedio: l'amputazione sua! E un professore di filosofia dello Stato l'andava a dire ad alta voce nel Congresso cattolico di Reggio Calabria, cominciando solenne e tranquillo: " Parlerò, eccellentissimi Vescovi e chiarissimi Signori, contro la filosofia ". E non contro la filosofia, in realtà, egli intendeva parlare; bensì contro quella filosofia che gli pareva divenuta obbligatoria nei licei e nelle università. Ma quell'esordio, così, suonava più vero: poichè in ogni tempo, benchè filosofando, i mistici han predicato contro la filosofia, in generale! — In questi atteggiamenti non può negarsi certa ostentazione; ma la stessa ostentazione è sfida allo spirito giacobino della maggioranza; sfida che attesta una coscienza non disposta a cedere di un punto, e a transigere

[1] Ristampati in *Amore, dolore, fede*, pp. 222-92.

comunque con le idee, che sono la sua vita. Ecco un professore universitario che non hà avuto paura dei fischi degli studenti!

26. Il coraggio gli venne dalla sua fede, che non diremo cattolica, nonostante l'esplicita professione e l'unzione esteriore delle forme, più notevole in alcuni degli scritti più antichi; e nè pure cristiana, benchè torni spesso al Cristo con impeti di ammirazione e di amore: ma, semplicemente, mistica. Il suo cattolicesimo e lo stesso suo cristianesimo è accidentale ed esterno, e nasce dall'ambiente in cui l'Acri nacque e crebbe. Ma il misticismo è nella sua anima; e, nato e vissuto altrove, altra sarebbe stata la sua religione, ma egli sarebbe stato sempre un mistico. Un mistico sopra tutto di sentimento: e questo spiega il breve respiro del suo speciale misticismo. Perchè un misticismo critico come quello del Cusano è pur suscettibile d'uno svolgimento di una relativa larghezza, perchè è frutto d'una forte speculazione. Quello invece che diciamo sentimento, che è pure pensiero, ma troppo povero di mediazioni, è quasi un ragionamento istantaneo.

Ecco qui il succo della sua confutazione del positivismo spenceriano e del materialismo dei Vogt, Moleschott, Büchner, Herzen, Schiff ecc.:

Mi sdegnai a vedere che tanti in nome della scienza positiva, del metodo baconiano, galileiano, parlando a uditori che, non se ne intendendo, se le bevono tutte, fanno certe spampanate di conseguenze orribili da agghiacciare il sangue; per esempio, per dirne una, che sarebbe bene che le ceneri dei nostri cari letamificassero le lande brulle [1]; conseguenze per le quali birboni ed uomini da bene vanno tutti del pari; per le quali e Cirillo e Mario Pagano, Eleonora Fonseca, la Sanfelice, i Bandiera e il Poma e lo

[1] Il Moleschott aveva scritto che sarebbe desiderabile tornare al costume antico della cremazione dei cadaveri, per arricchire l'aria d'acido carbonico e d'ammoniaca, e per trasformare con la cenere, che contiene gli strumenti della creazione di nuovi cereali, animali e uomini, le nostre lande in fertili campagne.

Speri e il Bassi e gli innumerevoli martiri della libertà vanno messi a rifascio coi carnefici che gl' impiccarono o loro ruppero il petto e i tiranni che dettero nel sangue e nell' avere di piglio, coi santi liberatori di popoli oppressi; conseguenze per le quali nell' idea di libertà, di merito, virtù, vizio, diritto, dovere, nella noia che ci tarla, nella bramosia dell'essere felici, nell'idea d' un mondo non iniquo come questo, non ci si capisce più nulla; conseguenze per le quali un povero diavolo, se non ha polso ad ammazzare i gaudenti che, colla loro vista, a lui il desiderio di quello che a lui manca più aguzzano, o pigliarli pel collo e fare con loro a mezzo, non gli rimane che sfracassarsi la testa nel muro e ributtare in faccia alla barattiera natura questo cencio di corpo raccozzato di minuzie che essa dettegli in prestito; mi sdegnai e dissi: Se la scienza non è altro che questo, l' ignoranza è migliore! [1].

Il ragionamento qui s' assolve in un solo sillogismo: noi sentiamo il bisogno di credere in un altro mondo, che corregga le iniquità di questo; il materialismo nega la possibilità che questo bisogno sia soddisfatto; dunque, è falso. Ovvero: il positivismo nega la possibilità della certezza che a noi è necessaria; dunque, è falso. L'espressione più propria di questa conseguenza è appunto lo sdegno.

27. Il senso pauroso del di là era vivissimo nell'Acri; e in tutti i suoi scritti ricorre insistente il pensiero della morte. Gli avversari dell' insegnamento religioso, egli, in fine, li esorta a dir chiaro e aperto l'animo loro; a chiedere allo Stato che abolisca quel tale regolamento, che vuole il catechismo nella scuola:

E pregatelo instantemente che quella tal cosa, posta da lui nello elenco de' mobili bisognevoli alla scuola, dallo elenco la levi via; perchè, se i maestri devono insegnare la nominazione de' mobili della scuola, devono anche insegnare il nome del Crocefisso: chi è; se un uomo, come il Mazzini, o da più; perchè in croce; e perchè lì, in iscuola; e perchè ignudo. E le risposte

---

[1] È la conclusione del Discorso inaugurale letto nel 1879 nell'Università di Bologna: *Della relazione fra la coscienza e il corpo;* citata secondo la 1ª ediz. nell'*Annuario della R. Università di Bologna, anno 1879-80*, Bologna, 1879, pp. XCVII e seg.; alquanto differente in questo luogo dalla 2ª.

a queste interrogazioni, messe insieme, sono già tutto il catechismo. E se volete voi che il Crocefisso vada via dalla scuola, abbiate, per esser logici, l'animo, nel vostro ultimo dì, di dire che non volete che vi entri in casa. E questo non sia.

E nel ragionamento *Contro la filosofia:* " Piuttosto niente, che cotesta filosofia positiva laica, perocchè ella annoia, attrista, mette inquietudini, dubbii in coloro che la odono, e fa, a coloro che la ricevono, insopportabile la vita e sconfortata la morte ". E qui nella fantasia gli s' accendono immagini funeree, macabre. Ricorda di uno scolaro tisico, che il giorno degli esami lascia il letto e si presenta a lui; che, vedendolo tremante, le guance rosee dalla febbre, senza nè anche interrogarlo, lo approva. " Ed egli, contento di quella fallace consolazione, tornossene a casa, a letto. Un prete, compagno suo di scuola, desideroso di procacciargli la consolazione vera, va, e alla madre (che non avea che lei sola) disse che lasciasselo entrar dentro la camera del figliuolo, chè volea vederlo. E quella donna, consenziente con il suo figliuolo, disse: Come amico sì; come prete no. E la sera appresso, che pioveva, vidi portare lui in gran fretta, con poche tede combattute dal vento, seguendolo scarso e negro stuolo di altri giovani, senza croce, con un cotale terrore massonico ". Bello quel combattute dal vento; e ci rivela un' impressione immediata, sincera: il brivido che dovè correre per le vene all'Acri.

Ricorda un altro scolaro:

bel giovine, generoso, similmente unico figliuolo, il quale, in quello che s'apparecchiava lo sposalizio, infermò improvvisamente, e in su la morte, commise a quelli che gli erano allato che gli salutassero uno de' suoi maestri (il più famoso) [1], ma non si ricordò nè gli ricordarono che salutasse Cristo; e morì. Il padre e la madre vissero ancora un anno, soli, come muti nella muta casa; da ultimo di consentimento, non sapendo che fare della vita, di notte, accesi carboni nella camera e distesisi in sul talamo, sè affogarono. Ed insieme furono portati su due bare, l'una appresso all'altra,

---

[1] Si noti l'allusione al Carducci.

anche senza croce benchè fiori molti, con stupefazione di tutti, al cimiterio. Ma non sì che il padre, movendolo gentilezza di amore, prima non scrivesse ch' ei volevano essere riposti nella fossa medesima del figliuolo: egli giù, poi la madre, su il figliuolo, acciocchè co' loro corpi essi non pesassero sopra lui.

Qui senti anche tremare il cuore paterno dell'Acri che dedica al figliuolo il suo *Fedone* per lui volgarizzato " acciocchè, quando sarà giovine, e necessitato a usare a questa o quella università, e a udire maestri che, copertamente o palesemente, insegnano l'anima morta col corpo; paragonando *egli* cotesti pagani nuovi con quelli grandi e antichi, *lo* prenda, non già sdegno della loro disonestà, ma sì noia della loro piccolezza ".

28. Per lui davvero la vita fu sempre una continua " meditazione e preparamento di quella che a tutti gli uomini e a tutti gli animali fa gran paura, la morte " [1]. Commemorando nel 1901 a Napoli il suo Fornari, manifestava anche lì l'animo suo: " E questo filosofo meditativo e mistico in ultimo che cosa meditava? Il contrario di quel che altri immaginerebbe, non il fine della vita umana, ma sì il principio suo, la così detta età dell'oro " [2]. — E perchè con tanto amore per Platone, con tanta coscienza delle grandi difficoltà da superare in volgarizzarlo, e della impossibilità, quindi, di poterne volgarizzare molto, perchè sciupar tempo e fatiche a volgere in italiano un dialogo spurio, epicureo per giunta, come l'*Assioco*? [3]. Il motivo non è dubbio se si considera il soggetto del dialogo: *Della morte;* ossia, Assioco confortato nell'estremo della sua vita dalla sapienza di Socrate. Il figliuolo corre dal filosofo: " Non sai? a mio padre, da alcuna ora in qua, sono subitamente venute meno

[1] *Dialoghi di Platone* (l'Assioco, il Jone etc.), p. XXVII.

[2] *Vito Fornari, nell'anniversario della sua morte,* nella *Rass. nazion.* del 16 maggio 1901, p. 391; e poi in *Amore, dolore, fede*, p. 136.

[3] Lo stesso Acri lo dice " dialogo non schietto "; e nell'edizione di Siena, 1880, lo attribuisce ad Eschine il filosofo.

le forze; e già egli è al termine di sua vita, ed è in grande disperazione; comechè egli per lo innanzi ridesse di quelli che avean paura della morte e motteggiasseli dolcemente ": proprio come i belli spiriti del sec. XVII e del XVIII, come i mediconzoli e i scienziatucoli materialisti de' nostri giorni e di tutti i tempi. E Socrate va, come quel compagno prete che andò per confortare quel povero scolaro dell'Acri. Va a rincorare Assioco con gli antichi suoi ragionamenti delle miserie della vita e dell' immortalità dell'anima. E Assioco, che ai primi rimproveri di Socrate, confessa che una cotal paura gli era entrata dentro, che lo turbava fortemente: la paura, diceva, " che io fra poco sarò privato di questa luce e di ogni bene, e che, non intendendo più nè sentendo niente, giacerò io dovechessia in tenebra, guastandomi per putredine e tramutandomi in vermini e altri somiglianti sozzi animali "; Assioco, in fine, lascia andare Socrate, confessando di vergognarsi ad aprir bocca: " Tanto non ho paura più della morte, che già io l'amo ".— Questo è veramente il Platone dell'Acri, per non dire l'animo stesso dell'Acri [1].

---

[1] In un giudizio sull'Acri, pubblicato in occasione del suo giubileo nel *Resto del Carlino* di Bologna, del 22 maggio 1913 scrissi: " Ma tra gli scritti dell'Acri quello a cui resterà legato durevolmente il suo nome, e per cui egli s'è guadagnato un posto assai cospicuo nella nostra letteratura, è la traduzione di Platone, la più bella che s'abbia in Italia. Una traduzione che ha occupato quasi tutta la vita dell'Acri; e non è compiuta; e non è stata mai ripresa dall'autore con l'animo di compierla. Poichè traducendo Platone, l'Acri non ha mirato mai al Platone storico, di cui possediamo quella certa quantità di dialoghi, e a cui altri ne sono attribuiti che non sono stati scritti da lui; ma al suo Platone (che è una parte del Platone storico), al Platone del suo animo mistico, al Platone che disamora dalla vita innamorando del di là. E questo Platone, che si vede e si può gustare anche in alcuni pochi de' suoi dialoghi, e il cui motivo fondamentale ritorna e risuona anzi più acuto in dialoghi d' imitatori evidentemente a lui posteriori, come nell'*Assioco*, caro all'Acri; questo Platone l'Acri ha amato fin da' più giovani anni, ha studiato sempre, traducendolo e ritraducendolo, cercandovi dentro con la cura e la tenacia dell'artista incontentabile il più

29. Ma la testimonianza più eloquente di questo animo è nella seconda edizione del discorso *Della relazione tra la coscienza e il corpo*. Tra la prima e la seconda edizione era intervenuta la morte dello Spencer. E l'Acri, nella seconda, alla critica del filosofo inglese aggiunge una pagina, per rappresentare al vivo la fine desolata dell'uomo. " E che si ha a dire dell'anima secondo lo Spencer? c'è o no? ". Domande che avevano ricevuta quella risposta che potevan ricevere secondo lo Spencer già nell'esposizione antecedente fatta dall'Acri. Ma sono un uncino, per attaccarvi quello che preoccupa l'Acri:

Ecco: io dico quel che ho letto. Morto lui, il suo corpo è portato, su un carro, in luogo tra campi solitarii, al settentrione di Londra, là dove era un nuovo forno crematorio; ed era un mattino di dicembre, e tra gli umidi vapori splendeva il sole. Su quel carro non erano fiori, ma neanche alcun panno nero; e quelle duecento persone ch'erano lì ad aspettarlo non erano vestite a nero, e neanche ghirlanda alcuna aveano in mano. Venuto il carro, quelle si levano su in piedi riverenti e silenziose; e la cassa è deposta in una sala terrena, di contro a una porta. E uno fra loro leva la mano in segno di voler parlare; e parlò, e disse della vita di lui, delle opere di lui, in somma del passato di lui; del futuro di lui nè affermò nè negò nulla. Finito ch'ebbe, la cassa è sospinta contro la docile porta, giù per un'aperta di muro, entro il luogo del fuoco; e la porta sovra lui si chiuse.

Questa la scena, che importa all'Acri di ritrarre con tutto il terrore che gli desta quel silenzio del futuro, quel giù, — l'abisso tenebroso, — quel fuoco divoratore; che invece a lui spiritualista dovrebbe essere indifferente. Ma egli è, che chi si sforza troppo di persuadersi che la personalità sia tutta anima pura, e niente corpo, e che perciò i vermini che nasceranno da questo non toccheranno la persona, fa questi sforzi appunto perchè ne sente il bisogno, perchè

---

lucido specchio della propria anima. E ve l'ha trovato. Onde l'*Apologia di Socrate*, il *Convito*, il *Fedro* e il *Fedone* dell'Acri sono tra le cose più belle scritte in Italia nell'ultimo mezzo secolo; e continueranno a esser letti e ammirati quando di tante altre traduzioni platoniche, anche se per certi aspetti più accurate, si sarà perduto ogni ricordo ".

sente troppo sè come corpo, e non sa vivere col pensiero sciolto e lontano da esso. L'Acri volle essere mistico, perchè natura lo portava a essere materialista; e non guarda mai la morte con la serenità del filosofo, per cui morte non c'è. E anche la morte del santo, del suo Fornari, ei non sa descriverla senza un grave affanno; di cui comunica al lettore un vivissimo senso. Gl'irradia bensì lo spirito di un'estrema visione luminosa; ma non tralascia particolare, che possa stringere il cuore. La sorella, " che abitava sola con lui e non viveva che per lui, umile e molto mansueta donna ", inferma pel dolore della prossima fine del Fornari. " E tutte e due andando per la medesima via, l'una appresso all'altro, e non vedendo l'una l'altro, pervennero al termine medesimo ". Quanto affetto e quanto dolore umano, femminile, in quel non vedendo, che non avrebbe però dovuto toccar la mente a quell'uomo dell'altro mondo del Fornari. E poi il calore vien meno al corpo; s'angustia il respiro, e il corpo diviene molto smanioso. " Ricominciando a smaniare il corpo suo assai, per mancamento dell'aria, volle esser messo a sedere, e fe' cenno con la mano che non gli fosse tolta la luce.... Non pativa la scurità della tenebra. E, in quel che gli reggevano il capo, di subito molto aperse i suoi grandissimi occhi.... E tosto gli occhi si furono chiusi e, fatti due o tre singulti, si quetò ". E morì due ore dopo la sorella " come se più fine alcuno non avesse a vivere rimanendo senza lui ". " E i due corpi in due bare l'una accanto all'altra su un medesimo carro... furono portati in chiesa e di là al cimïtero ". — L'Acri non conosce la bella Eutanasia. E quindi, ripeto, il motivo fortissimo del suo misticismo.

30. Questo misticismo gli fece cercare la compagnia di Platone, in cui non vide altro che il mistico: " quell'abito suo di riposare in uno intellettuale mondo, da quaggiù rimoto, dove stava corporalmente ". Non già che non vedesse quel che di severo e di lieto e di greco in Platone pur c'è;

ma gli parve che anche lì si scorga certa misticità: quella " che da fuori gitta ombra sovra ogni singolare pensiero suo avvegnachè lieto fosse, non altrimenti che sovra erbosa e fiorita piaggia fa passando per il cielo lieve nuvola "; come lì " dove Socrate dormendo nella carcere quetamente il dì innanzi della morte, e destandosi, a veder Critone al lato suo tutto affannoso venuto prima dell'ora usata per indurlo a fuggire, con una faccia serena domanda a lui: Critone, come è a quest'ora? non è ancora mattino? ". Socrate gli parve la forma viva della misticità di Platone: Socrate " rivocatore degli uomini dalle cose di fuori nel loro dentro, frugatore e disaminatore di coscienze, e sanatore di anime quanto ei poteva; uditore nel cuore suo di divine voci, e conoscitore del vano ch'è nel piacere, nella scienza, nella virtù umana e nella vita umana in genere; e che andando nel Liceo e nelle case e per il mercato e per i viali attorno ai muri della città conversando coi sofisti, coi politici, coi teologi, coi belli giovani, quando irretisce con sue interrogazioni, e quando sorride, e quando fa il crucciato, e quando par che amoreggi, gli vedi una cotale impassibilità nel viso e un che incognito dentro, come allora che tu riguardi negli aperti severi occhi senza luci di una statua di nume greco " [1].

E l'Acri ci dice esplicitamente perchè egli amasse Platone; là dove, accennato come concepisse la prima idea di tradurre Platone, quando ancor giovane se ne innamorò, lui e gli altri giovani del Napoletano, per le lodi alte che ne leggevano nei libri del Gioberti; e come si convincesse più tardi " che a lasciare alcun vestigio di sè bisogna creare grandi cose ", e che egli quindi poteva tentare di " campare la morte, ricreando una delle più immortali cose create "; riconosce che queste ragioni non avrebbero avuto potere su lui " se (come egli scrive) non mi traeva a Platone quell'abito

[1] *Si considera secondo filosofia* ecc., in *Dialoghi*, pp. XXV-XXVII.

di sequestramento dagli altri e di misticità e d'ironia, che ho in me " [1].

31. Dato questo motivo fondamentale della mente dell'Acri, quasi non occorrerebbe dir nulla della sua filosofia. S'intende che egli dev'essere un dualista puro; il quale potrà dire contro il materialista: " la coscienza è l'effetto d'una forza che si chiama spirito che tu non vedi, e d'una congregazione di forze più grosse che si chiamano cervello; e il cervello dà allo spirito la materia da convertire in idee, come il lucignolo dà all'ossigeno la materia da incendere. Disfatto il lucignolo, rimane l'ossigeno; disfatto il cervello, può rimanere lo spirito, e quello che si faccia lo sa Dio " [2]. Anzi, il corpo è la nube della mente [3].

Affermata la soggettività della conoscenza del mondo esterno, e oppostosi al Trendelenburg (che egli udì a Berlino, e ne espose la dottrina nel 1871 in una speciale monografia [4]), — il quale credeva corrispondente l'oggetto percepito all'oggetto reale perchè l'anima ricostrurrebbe col suo moto quello che già fu costruito dal moto fuori di essa, — osservando che il giudizio intorno a questa corrispondenza presuppone un paragone, che è impossibile, ritiene che a fondare la realtà del mondo esterno basti notare:

il mondo fantastico è in noi e ha per causa noi, ma non siamo noi causa unica, perchè quello ci si presenta e ci si nasconde con ordine, secondo che si pongono certe condizioni o si tolgono, uniformemente; laddove si mutano e rimutano senza regola, si fanno e disfanno quelle immagini delle quali siamo noi liberi artefici. Posso immaginare il sole come un cilindro, come un cubo, ma non posso alterare l'immagine che mi si presenta quando apro gli occhi. E se dovessi dire quali immagini potentemente costringano la ra-

---

[1] *O. c.*, pp. LIX-LX.

[2] *Videmus*, p. 85.

[3] *Abbozzo d'una teoria delle idee*, in *Videmus*, p. 121.

[4] *Del moto secondo la teorica di A. Trendelenburg*, pubblicato nella *Rivista sicula*, vol. III (1870), pp. 449-67 rifatto e ristampato in un opuscolo, *Moto e fine secondo A. T.*, Bologna, 1911.

gione a porre fuori di noi un mondo corporale, quelle direi che ci ritraggono il mondo degli spiriti, per le quali noi dentro noi vediamo chi ci parla, chi ci interroga, chi ci risponde, chi ci ammaestra, chi ci conforta: e di queste immagini coscienza e ragione ci assicurano che noi siamo concausa sì, ma non già causa unica [1].

Perchè le immagini che ci ritraggono gli spiriti costringano più ad ammettere forze esteriori, l'Acri, che lasciò la sua teoria delle idee, anche nella seconda edizione, in forma d'appunti, non dice. Ma non parrebbe che dovesse essere nel suo pensiero una ragione metafisica, finalistica o teologica; perchè altrimenti questa ragione sarebbe stata la ragione fondamentale, la vera, e quindi l'unica, per la dimostrazione del mondo esterno; e non avrebbe potuto esser messa in primo luogo quella della costanza delle immagini di cui non siamo liberi artefici. La quale poi non vale più di quella del Trendelenburg, non essendo mai possibile dimostrare che quando noi non siamo liberi artefici, la necessità dell'arte nostra non dipenda da necessità intrinseca alla nostra natura. Ma tant'è: all'Acri questo è sufficiente a salvare la sua fede dualistica.

32. Con perfetta coerenza al principio platonico, le idee, tutte, non sono momenti del sapere, ma un sistema trascendente. Non c'è idea semplice: ogni idea è composta, e la sua unità è solo apparente, in quanto noi possiamo fissarla per astrazione. Ogni idea è un tutto che s'ingrada in un numero infinito di idee: " ben circospetta, disasconde l'intiero universo delle idee ". Onde non c'è mai vero passaggio della mente da una idea all'altra: il pensabile è sempre quello: può mutare la forma, l'ordine del pensiero; e la mente rifare, rifigurare quello che ha già figurato e fatto. E così i vari sistemi filosofici non sono se non ordinamenti diversi delle idee, che son sempre quelle. E la mutazione

---

[1] *Abbozzo*, ivi, 157-8.

dipende da una mutazione che avviene dapprima in un' idea, e si ripercuote nel sistema di tutte le idee. Se il sistema filosofico può definirsi come un ripensamento perfetto, " il ripensamento perfettissimo è totalunità di sistemi filosofici che non si contraddicono ma si concordano.... Una mente perfettissima dovrebbe escogitare da sè tutt' i sistemi filosofici, e creare così la storia della filosofia a priori in ciò che ella ha di buono e accordevole ".

Il pensiero umano, dunque, non ha nessuna originalità e creatività: ripensa quel pensiero che già è senza l'attività della nostra mente, ed è ab eterno tutto. Qual sia il fine obbiettivo d'un tale pensiero della mente creata non è concepibile: già nel primo inizio di esso " in quello che altri con le labbra batte la parola, la mente ha un' intuizione subitanea dell'idea, la quale come folgore attraversa la mobile via delle lettere. Ma insieme con quella cotale idea dee attraversarla un'ordinanza d'idee, anzi la università delle idee, se vero è che un' idea qualechessia è quel ch' è per la comunione con le altre idee ". La mente, dunque, è mente in quanto intuisce nella sua prima parola, cioè in quanto presuppone, il sistema delle idee, questa meravigliosa processione, che non essa ordina; chè non ne ha consapevolezza nell'intuizione, e non riesce a riordinarla quando l'ha sciolta con la riflessione. Questa processione per l'Acri, come pel Gioberti e quindi pel suo Fornari, è divina o rivelata. E solo la religione con la civiltà ci aiuta a ricomporla.

33. Anche per l'Acri il contenuto essenziale dell' intuizione in ogni idea, che fa mente la mente, è il rapporto dell'Ente con l'esistente (Assoluto, dice l'Acri, e fantasmi; ovvero: Ragione e intelligibili). L' intelligibile viene intelletto o ideificato al lume della Ragione, la quale per sè non è ideificabile: " la mente, comunicando con quella, non la informa di sè, non la suggella di sua virtù, ma solamente la compone con altri intelligibili per i quali ovvero è oscu-

rata come di caligine, o è temperata all'occhio spirituale, così come all'occhio corporale il sole quando si vela di vapori "[1]. Contro il Rosmini, difende dunque l'intuizione diretta di Dio: "se la mente non avesse Dio innanzi a sè, sì tosto ch'ella apre gli occhi, mai più non lo troverebbe per li sentieri della filosofia "[2]. Dio si vede, ancorachè per caligine, *in aenigmate.* Dio è innominabile; perchè tutti i nomi ne circoscriverebbero l'infinita natura, ne moltiplicherebbero l'assoluta semplicità. E s'intende: per sè esso è pensabile. Dio attraverso le cose, che son fatte, non si può pensare se non come il principio loro, cioè come un fare che non è fatto; puro fare o attività creativa.

34. Tutto questo, come ognun vede, è platonismo schietto, classico: è Gioberti ritirato alle sue origini. Lo spirito umano e il mondo restano; ma *tanquam non essent.* Quindi la gran paura della morte da un lato, e il misticismo dall'altro. Lo sforzo più vigoroso dell'*Abbozzo* è la critica della dottrina dei paradimmi, di cui si fa anche uno schizzo storico da Platone al Gioberti, nei filosofi cristiani. Ma questo sforzo, benchè notevole, non riesce a trasformare la sostanza della sua speculazione. Concepito Dio come puro fare, non è accettabile la dottrina tomista che nella mente di Dio ci siano i paradimmi, le forme esemplari, a cui somiglianza Dio crei il mondo. Il nostro pensiero, dice l'Acri con immàgine vichiana o ficiniana [3], è superficiale; ma quello di Dio è solido: la stessa intellezione è creazione: *res sunt in scientia Dei secundum quod scientia est causa rerum* [4]. Come nell'uomo non è separabile il pensiero dalla parola, ma si parla pensando e si pensa parlando, così Dio pensa creando. "I paradimmi,

---

[1] *O. c.*, p. 160-1.
[2] *O. c.*, p. 344.
[3] Cfr. GENTILE, *Studi vichiani*, Messina, Principato, 1915, p. 27.
[4] Inversione del detto di S. Tommaso *(Summa*, quaest. XIV, art. 8): *Scientia Dei est causa rerum secundum quod res sunt in scientia.*

se così piace chiamarli, nascono appunto in questo insinuarsi o travasarsi dell' idea nella sua fattura " [1]. — Ora tutto ciò importa un concetto della libertà divina che è superiore a quello dell'arbitrio. Il creare viene ad essere la stessa sostanza di Dio: e quindi una intrinseca necessità. E la libertà divina coincide con la necessità. Concetto che l'Acri si sforza di mostrare conforme alla tradizione cristiana, dichiarando che, pronto e umile, lo negherebbe, se discordasse; ma che in realtà non può essere accettato nè dal cristianesimo, qual è stato teorizzato nella teologia cattolica, nè da alcun'altra teologia positiva. Nè è dottrina che ammetta temperamenti. Dio è libero, dice l'Acri, rispetto al creato *(ad extra)*, perchè questo è contingente; è necessitato *ad intra*, non potendo non essere quello che è [2]: attività creativa. La negazione dei paradimmi importa appunto l'abbandono di questa distinzione di *ad extra* e *ad intra*, e la necessità di togliere la contingenza del creato, diventato rivelazione necessaria, cioè realizzazione dell'essere creante. L'Acri non giunse a questo punto, dove il misticismo platonico si sarebbe risoluto in un razionalismo, che non era per lui. Ma egli in questa parte fece tutto ciò che era possibile dentro al circolo, in cui egli s'era chiuso: e alcuni dei capitoli dedicati alla storia della teoria delle idee come paradimmi, in ispecie quello su Vico, son degni di considerazione pel grande acume con cui l' autore ricostruisce e critica il pensiero dei filosofi platonizzanti.

35. Ma i suoi sforzi, ripeto, s'infrangono negli stessi presupposti della sua dottrina e nella tempra mistica del suo animo. Onde la conclusione finale è sempre più chiaramente l'enimma, il mistero. Nella seconda edizione di questo *Abbozzo* sono aggiunti alcuni dialoghi, esposizioni e critiche di Gioberti, Rosmini, Spinoza, dei principali filosofi greci; e

---

[1] *O. c.*, pp. 208, 228.
[2] *Videmus*, p. 251.

poi di Kant, Fichte, Schelling, Hegel: ma non una pagina che segni un progresso di pensiero speculativo. Di nuovo non c'è altro che la più insistente nota mistica, il segno più evidente dello smarrimento di quest'anima di fronte ai grandi problemi. Il dialogo tra un Rosminiano e l'autore, dove questi difende la tesi giobertiana, finisce con le parole seguenti: " *Il Rosminiano.* E sia: ma forse in quel che siamo in questa disputazione del veder più o meglio, voi o noi, alcun savio, non filosofo, dirà: *Beati qui non viderunt et crediderunt.* — *L'autore.* E avrebbe ragione ". Ripensando a quella sua idea del sapere che si travaglia vanamente sui sistemi infiniti, inesauribili al pensiero umano, ma già esistenti, la scienza ora gli si trasforma in una coscienza d'infinita ignoranza: in cui ogni idea apparisce come un'x, che si risolve in altre idee, che sono altre x, all'infinito. E lo stato dell'animo suo effonde in questa specie d'apologo, che intitola: *Il vecchio e il fanciullo:*

Il vecchio che smemora, ridiviene fanciullo, e la scienza sua si riduce nell'idea prima, quella dell'Essere. Gli si domanda: Chi è colui? — Ed egli: E.... e non va oltre, perchè le note di colui sonosi profondate nella valle buia della sua incoscienza. Il fanciullo è interrogato all'esame; Che è il circolo? Risponde: È.... e non va oltre, perchè lì per lì stupidendoglisi la mente, quell'idea ha per picciol tempo ritirate le note in sè

come face le corna la lumaccia.

Il maestro dice a lui: Non sai nulla. Ma a torto; egli sa molto, sa dell'idea dell'Essere. Ma al vecchio quell'idea dell'Essere, votataglisi di ogni contenenza ideale, gli si riempie di sentimento pietoso: è idea di Dio, l'ultima stella, che, scurandoglisi cotesto mondo, in un altro lui guida.

Così, con l'Acri, il platonismo italiano giunge alla sua conclusione solita, e necessaria: a quella forma di misticismo, che è il naufragio della filosofia.

FINE DEL PRIMO VOLUME.

AGGIUNTE

Pag. 64. La data di nascita del Mazzarella è precisamente il 6 febbraio 1818: cfr. Mazzoni, *L'Ottocento*, p. 1452.

Pag. 201. Sarebbero pure da ricordare quattro scritti del Bertini del 1861: *La questione del materialismo* (nelle *Effem. della Pubbl. Istruzione*, di Torino, a. II, n. 21, 11 febbraio 1861); *Sulla percezione e sul concetto di spazio* (a. II, n. 25, 11 marzo); *Della legge fondamentale del pensiero* (a. II, n. 28, 1° aprile); *La filosofia critica* (a. II, n. 33, 6 maggio). — Nella stessa rivista (col nuovo titolo aggiunto di *Riv. ital. di sc. lett. ed arti*, a. III, n. 88, 26 maggio 1862) è un articolo di C. Cantoni, *Sul corso della Storia della filosofia dato dal prof. G. M. Bertini.*

INDICE